

نظرية النظم القرآني

دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة
وأول سورة البقرة

تأليف

طه بن محمد بن طه القيسي

دار مكتبتي

نظرية النظم القرآني
دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة
وأول سورة البقرة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٥٤٢) لسنة ٢٠١٨م

طبع في دار مكتبتي للطباعة

العراق / بغداد

هـ: ٠٧٧١١٨١١٧٣٨

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

نظرية النظم القرآني

دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة

وأول سورة البقرة

تأليف

طه بن محمد بن طه القيسي

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾ ﴿الإسراء ٨٨﴾

ملخص الكتاب

نظرية النظم القرآني دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة وأول البقرة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أصل هذا الكتاب كان نظرات تأملية في بعض الآيات القرآنية أوائل العام ١٤٢٠هـ، عندما كنت مهتمًا بقراءة مؤلفات الدكتور فاضل السامرائي، ثم عند بداية قراءتي لتفسير البيضاوي على فضيلة الشيخ العالم المربي جمال ابن العلامة الرباني عبد الكريم بن حمادي الدبان التكريتي (رحمهما الله) في ٢٥ ذي القعدة ١٤٢٣هـ، بدأت بكتابة تعليقات على هامش حاشية الشيخ زادة على تفسير البيضاوي مما كان يعلق في الذهن من القراءة والدرس، وقدمتها كبحث خارجي لنيل الإجازة العلمية العالمية في العلوم العقلية والنقلية واللغوية، ثم نصحني سيدي الشيخ جمال الدبان (رحمه الله)، أن أدون هذه التعليقات في أوراق مستقلة وأكتب المصادر التي آخذ منها الكلام وأثبت الصفحات حتى لا تضيع هذه الملاحظات، لعلي حسب قول الشيخ رحمه الله أن أحتاج إليها يومًا ما، فأكون قد نسيت من أين أخذت هذه التعليقات، وبالفعل حدث بالضبط ما قاله، فقد احتجت لتوثيق النصوص عندما قدمت الكتاب كرسالة ماجستير إلى معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية قسم علوم القرآن والتفسير العام ٢٠٠٨، وبالفعل فقد نسيت الكثير من النصوص وفُقد من مكتبتي الكثير من الكتب التي استعنت بها أثناء كتابتي للتعليقات، ولولا فضل الله وأخذي بنصيحة شيخي رحمه الله لضاع عليَّ الكثير من الجهد والفوائد، وهذا من بركات الشيخ رحمه الله وكراماته قدس سره، ثم أضفت إليه القسم

النظري حتى تكتمل متطلبات اعتباره رسالة ماجستير، ولكن لظروف خارجة عن إرادتي لم أتمكن من مناقشة الرسالة، فقررت نشرها ككتاب مستقل، ولله الحمد على ما أعطى وما أخذ.

فالكتاب محاولة متواضعة لبيان حقيقة المراد من نظرية النظم القرآني، وبيان معايير القبول والرد في اعتبار وجه ما وجهًا من أوجه الإعجاز، ونبذة تاريخية عن هذا الأمر العظيم، ثم محاولة إعادة صياغة بعض التعاريف التي قد يعترض عليها المعترضون في مسائل الإعجاز، ثم الخروج بنظرية توضح لماذا لا يمكن الإتيان بمثل القرآن، نظرية مقبولة عقلاً ولا يمكن إنكارها عادة وواقعًا؛ لتحقق الكثير من مصاديقها، ثم محاولة تطبيق بنود هذه النظرية؛ لأجل إظهار بعض مواطن الإعجاز في هذا الكتاب العظيم.

واللهَ أسأل أن يسدد خطاي، فهو وحده القادر على هذا، وإن كانت الأخرى، فأستغفره وأتوب إليه من زلة القلم وجماح العقل.

الإهداء

❁ إلى الرسول الأكرم ﴿محمد بن عبد الله﴾ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، الهادي لكل خير.

ثم إلى:

❁ مشايخي، رحمهم الله، الذين علموني الخير.

❁ والدَيَّ، حفظهما الله، اللذين كفياني أمور دنياي؛ فأعاناني على نوائبي، فتفرغت لهذا الخير.

❁ صنو روحي وأولادي، متعني الله بهم، الذين أعانوني، وتحملوا جفائي مدة انشغالي بهذا الخير.

شكر وتقدير واعتراف

❁ إلى الله، جل جلاله وتقدست أسماؤه، الأصل والخالق والمفيض لكل خير.

ثم إلى:

❁ مشايخي ومعلمي الذين كانوا السبب في حصولي على ما أنا فيه من الخير، وفقهم الله، فساعدوني في تحصيل هذا الخير.

❁ كل من قدم خدمة لي، ولم أذكر اسمه؛ لأنهم جنود مجهولون لم يُعرف منهم إلا أثر عملهم في هذا الخير.

وأرجو ممن يطالعه، إذا وجد فيه ما يجدع، أن يمن عليّ بنصحه، وإن عثر على ما ينفع، أن يذكرني من دعوته، شكر الله له!

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن تصديقًا وإعجازًا، فأقامه للعالمين حجة وتبيانًا، وألبس نظمه إتقانًا وجمالاً، فصار لنبيه على العاقلين دليلاً وبرهانًا، وأدامه لأهل العلم نورًا وتبيانًا، فأضحى لهم بمحض فضله هداية وفرقانًا.

والصلاة على أصدق الخلق قلبًا ولسانًا، وأتقى الناس حكمًا وجنانًا محمدٍ أدوم المرسلين معجزة وزمانًا، وأفضل الأنبياء صحابة وأعوانًا، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

وبعد

فإن شرف كل صناعة يتعاطاها الإنسان بثلاثة أمور:

١. شرف الموضوع.
٢. شرف الغرض.
٣. شدة الحاجة إليها.

وحيث إن تفسير القرآن موضوعه كلام الله تعالى الذي هو ينبوع كل حكمة، ومعدن كل فضيلة، فيه خبر ما قبلنا، ونبأ ما بعدنا، وحكم ما بيننا، لا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه.

وغرضُه الاعتصام بالعروة الوثقى؛ وصولاً للسعادة الحقيقية التي لا تفنى.

وهو يكمّل كل كمال ديني أو دنيوي، عاجلي أو آجلي؛ لافتقارها إليه، صارت الحاجة إليه ملجئة.

هذا من الناحية العامة لعلم التفسير، أما من ناحية خصوص موضوع نظرية النظم القرآني وإعمال هذه النظرية في الآيات الكريمة بدراسة تطبيقية توضح المراد منها، فهو موضوع يُعنَى بأهم مرتكز ارتكز عليه الدين الإسلامي في إثبات كونه دينًا سماويًّا، وهذا المرتكز هو الإعجاز القرآني، وما هو؟ وأين هو؟ وكيف يمكن معرفته، وإبرازه للناس في هذا الوقت العصيب؟

أهمية الموضوع

تكمن أهمية الموضوع في كونه يبحث ثلاثة مواضع من أعظم معجزة عرفها الخلق ودام التحدي بها حتى يرث الله الأرض ومن عليها:

الموضع الأول: إعجاز القرآن.

الموضع الثاني: وجه هذا الأعجاز.

الموضع الثالث: إظهار هذا الإعجاز، وبيان مواضعه خصوصًا في العصر الحاضر، والذي أصبح إخراج وجه منه أشق من حمل الجبل؛ والسبب تدني المستوى اللغوي والأدبي والثقافي عند كثير من أهل هذا العصر.

من الصحيح جدًا القول بأن هذا البحث لم يكن له داعٍ في زمن النزول؛ لأن الذين نزل فيهم القرآن كانت معرفة مثل هذه الأمور عندهم بالبديهة؛ وذلك لسلامة فطرهم، وخصب عقولهم، وسيولة قرائحهم.

أما الذين يستمعون إليه في هذا العصر، فأبلغ ما يمكن أن يصل إليه المثقف هو فهم المعاني اللغوية للمفردات، وقد يبلغ به العلم أن يفهم بعض معاني التراكيب اليسيرة، والتي هي جزء من هذا الكتاب الذي تحدى الله به أهل العقل.

أما أهل الاختصاص، فقد انقسموا قسمين:

القسم الأول: من بقي يردد ما ذكره الأولون من دون إضافة شيء عليه، حتى إذا سألته أن يبين لك وجهًا من أوجه البلاغة، فإنه سيُجيبك بما أجاب به العلماء الأولون، ويردد عباراتهم ولا يحيد عما قرأه قيد أنملة، فتراه قد أفنى عمره في تحصيل علوم شتى، ولما حان استعمالها ترك ما عنده، واتكل على غيره في الإجابة.

القسم الثاني: وهم أيضًا قسمان:

قسم أخذ علوم الأقدمين، وحاول أن يسهِّل ما قد يُشكِل على أهل هذا العصر، فهذا قريب من المطلوب، لكن بشرط أن لا يكون التسهيل إلى درجة تذهب معها جمالية النظم القرآني، كأن يفسر كلمة بما يقاربها في المعنى دون أن يبين وجه اختيار الآية للكلمة الأصلية؛ لأن هذه الطريقة ستذهب بالكثير من حلاوة التعابير القرآنية، وستجعل المعنى المراد من الآية لا يختلف كثيرًا عن المعاني التي يعبِّر عنها كُتَّاب المقالات، محتجين بضعف قابلية القارئ، فيسهبوا في التعبير عن معاني موجزة بألفاظ كثيرة مملة قد تجعل القارئ النبيه يتجنب مثل هذه المؤلفات.

وقسم أخذ علوم الأقدمين، وحاول أن يسهِّل على القارئ، لكن مع المحافظة على المعاني والألفاظ من أن تكون سهلة مبتذلة، فأخذ يبين معاني الآيات بأسلوب يتلذذ به أهل الاختصاص، ويمكن للعوام وأهل الثقافات المتوسطة أن يفهموه ببعض الجهد، وهذا مطلوب، فالأجر كما قيل على قدر المشقة، ولا بأس أن يكون في بعض عبارات هؤلاء شيء من الصعوبة في الفهم، ولا يُظَن أن هذا

يعارض قوله تعالى[1]: ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ﴾؛ لأن الفرق في مستوى الفهم للغة القرآن بين من نزل القرآن فيهم ومن يطالعه الآن شاسعٌ، ويجب على المتلقين له في هذا العصر أن يدفعوا ثمن تقصيرهم في فهم لغة القرآن، في هذه الدنيا قبل أن يضطروا إلى دفعه غاليًا يوم لا ينفع دفع ولا عذر.

فالقصد من الموضوع إبراز مواضع الإعجاز، قدر الطاقة، في هذه المعجزة الخالدة بصورةٍ جلية وطريقةٍ لا تخل برصانة المعاني، ولا تذهب بجزالة الألفاظ يفهمها أهل هذا الزمان الذين أصبحوا بعيدين أشد البعد عن فهم معاني لغتهم، ومحاولةُ جعْل الكثير ممن يلهجون ببلاغة القرآن، يرفعون أصواتهم بها، وهم واثقون وثوقًا عقليًّا يقينيًّا، لا خطابيًّا وراثيًّا من غير معرفة التفاصيل الدقيقة له، خصوصًا وأن الكثير من الأوهام اليوم جعلت الكثير من أبناء الإسلام، ولو خفية، يعرضون عن القرآن إما بشبهة صعوبة فهمه، أو بوهم البديل المناسب لهذا الزمان، والسبب عدم استيعاب المتلقين لأساليب هذه اللغة العظيمة.

فكرة الكتاب

ليس من الخطأ والمبالغة لو قيل: **إن هذا الموضوع لم يتكلم فيه أحد**، أو قيل: **إن الكثير من المفسرين وغيرهم قد تكلموا فيه**، وقد يُظنّ للوهلة الأولى أن في هذا الكلام تناقضًا، وإلا فكيف يصح القول بأن أحدًا لم يتكلم فيه، والقول بأن الكثير من المفسرين وغيرهم قد تكلموا فيه.

---

(١) سورة القمر، الآية ٢٢.

والجواب: إن القول: بأن أحدًا لم يتكلم فيه، معناه: أن أحدًا لم يتناوله بالتفاصيل كلها التي ستُذكر في المنهج المتبع، حسب علمي واطلاعي القاصرين على أكثر من مائة مصنف معتبر في التفسير والمشكل والمتشابه والبلاغة والنحو والدراسات القرآنية الحديثة، اللهم إلا ما ذكره الدكتور فاضل صالح السامرائي في كتابه الرائق (لمسات بيانية في نصوص من التنزيل)، والذي كان السبب في قدح فكرة التفسير التي سيكون عليها مدار موضوع الكتاب، ولكن حتى الدكتور فاضل لم يتناول في كتبه كلها ما سيُذكر من التفاصيل عند الكلام عن المنهج المتبع.

وأما القول: بأن الكثير من المفسرين وغيرهم قد تكلموا فيه، فمعناه: أن مادة موضوع الكتاب مبعثرة، تراها متناثرة في كتب التفسير والمشكل والمتشابه وكتب النحو والصرف والبلاغة والدراسات القرآنية، بل وحتى في كتب العقيدة والفقه، فكل صاحب علم مما تقدم ذكره يتناول ما يتعلق بعلمه في كتابه بقدر يسير غير مستقصًى، ويترك الباقي، وحتى أهل التفسير لم يستقصوا كل جزئيات الموضوع، فهم يتكلمون في بعض ويتركون الكثير مما يُعنى به النظم القرآني.

فمادة الموضوع كثيرة ومتناثرة في الكتب، ولا يمكن الحصول على تمامها عند الحديث عن آية واحدة بالرجوع إلى تفسير أو اثنين أو ثلاثة أو حتى عشرة، بل لا مبالغة لو قيل: إن معدل الإنجاز في مثل هذا العمل بعد وضع منهج منضبط ومعتبر هو حرف واحد في اليوم الواحد، بمعنى أن البسملة وحدها ستستغرق ما لا يقل عن ثلاثة أسابيع؛ لتناثر المادة العلمية وصعوبة الجمع عند إرادة تحصيلها بتمامها، وطبيعة الموضوع التي تستلزم التمرّس في علوم شتى.

فالسبب وراء اختيار هذا الموضوع هو **شدة الحاجة إليه، المفهومة** من مبحث **أهمية الموضوع، وعزة الحصول عليه، المفهومة من هذا** المبحث.

المنهج المتبع في الكتاب

يتلخص المنهج الذي اتُّبع في موضوع الكتاب بما يأتي:

١. دراسة تاريخية لنظريات الإعجاز القرآني، وهذا الجزء شبيه بالتقدمة بين يدي الموضوع.

٢. دراسة نظرية النظم القرآني، وبيان الآراء فيها، وأبرز القائلين بها، وهذا الجزء يوضح بصورة عامة ما سيأتي بعده ويسهل عملية استيعاب منهج التفسير المقترح، والذي سيكون تطبيقًا عمليًّا لهذه النظرية.

٣. تفسير سورة الفاتحة، والآيات السبع الأُوَل من سورة البقرة، وهو تطبيق عملي لما سيُقرر عند دراسة نظرية النظم.

فالكلام سيكون بالنظر فيما يمكن أن يحتمله المقام مما قد يُظنّ في ظاهر اللفظ أنه مناسب، ومن ثم يكون النظر في إمكانية وضع المناسب بدلاً من المذكور، وبعدها يُرى وجه ارتباط الآية بسابقتها ولاحقتها.

ودونك تفصيل ما تقدم إجماله:

أولاً: بيان وجه اختيار مادة الكلمة، أي: جذرها اللغوي.

ثانيًا: بيان وجه اختيار صيغة الكلمة، من كونها اسمًا، أو فعلاً.

ثالثًا: بيان وجه اختيار نوع الفعل من كونه ماضيًا، أو مضارعًا أو أمرًا.

رابعًا: بيان وجه اختيار نوع الإعراب فيما يحتمل أكثر من وجه إعرابي، من كون الكلمة الفلانية تعرب صفة لا بدلاً، ولا عطف بيان، وهكذا.

خامسًا: بيان وجه اختيار نوع الإعراب فيما تسمح به الأوجه الإعرابية التي تبلغ بالمعنى أعلى درجات مطابقة مقتضى الحال، وهذه الأمور تلحظ في القراءات المتواترة، لكن قد يُعرّج في بعض الأحيان؛ لأجل نكت مهمة تلحظ، على قراءة عشرية، أو فوقها.

سادسًا: النظر في موقع الكلمة داخل الجملة، وتناسب الكلمات مع بعضها في الجملة الواحدة.

سابعًا: بيان وجه اختيار نوع الجملة من كونها اسمية أو فعلية، والنظر في موقع الجملة، وبيان هل من الممكن أن يختلف موقع هذه الجملة دون تغيير في المعنى، وكذلك ينظر في تناسب الجمل مع بعضها.

ثامنًا: ذكر معنًى عام يتناسب مع ما يُتوصل إليه من تفسير الآية.

وهذا مثال يوضح ما تقدم، قال تعالى[1]: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فالأسئلة التي قد ترد هنا هي: لماذا ذكر مادة (ح م د)، ولم يذكر مادة (ش ك ر) مثلاً، أو غيرهما؟ ولماذا كانت اللفظة اسمًا، لا فعلاً؟ ولماذا كانت مرفوعة، وليست اسمًا منصوبًا، كقولك: حمدًا؟ وما نوع لام التعريف؟ هل هي للجنس، أم للعهد، أم للاستغراق؟ وأي نوع من العهد إن كانت للعهد؟ ولماذا قدّمها على اسم الجلالة، ولم يقل: لله الحمد؟ ولماذا ربط الحمد باسم الجلالة دون غيره، كالرحمن أو العزيز مثلاً؟ ولماذا كان حرف الجر اللام؟ وما هي علاقة الحمد باسم الجلالة؟ ولماذا ذكر مادة (ر ب ب)؟ ولم يذكر غيرها من الأسماء أو

(١) سورة الفاتحة، الآية ٢.

الصفات؟ ولماذا ذكرت اللفظة بالاسم دون الفعل؟ وما وجه الربط بين اسم الجلالة والرب؟ وهل الرب صفة أم بدل، وما الفرق بين الإعرابين من حيث المعنى لا الصنعة الإعرابية؟ ولماذا ربط الـ(رب) بـ(العالمين)؟ ولماذا استعمل مادة (ع ل م)، دون مادة (ع ب د) مثلاً؟ ولماذا كانت اللفظة بالاسم دون الفعل؟ ولماذا جمع (العالمين) جمع السلامة، لا جمع التكسير؟ ولماذا ذُكرت هذه الآية قبل غيرها؟ وغيرها من الأسئلة التي من الممكن أن ترد هنا.

يفهم مما تقدم **أن مبحث النظم القرآني يتعامل مع اللغة والصرف والنحو المناسب للمعنى الأبلغ المناسب لمقتضى الحال، ومع علم المعاني**، الذي جعل إمامُ صنعة البلاغة الإمام عبد القاهر الجرجاني مباحثَه دلائلَ الإعجاز.

دراسات مقاربة

في الحقيقة، وبعد الاطلاع على ما يسر الله لي من التفاسير والدراسات القرآنية القديمة والحديثة لم أعثر على من تكلم في هذا الموضوع بكل هذه التفاصيل، وهذا الاستقصاء لكل آية في القرآن، لكن بعض المفسرين وأصحاب الدراسات القرآنية ذكروا بعضًا مما ذكرت في آيات معينة ومناسبات خاصة، فمثلاً الزمخشري تكلم عن بعض الآيات في أول تفسيره، وفي الحقيقة، أكثر الذين جاءوا بعده هم عيال عليه في هذه الجوانب، كالرازي والبيضاوي وأبي حيان الأندلسي والألوسي، وأصحاب الحواشي على التفاسير، كحاشية السيد الشريف الجرجاني على الكشاف، وحاشية الشهاب الخفاجي وحاشية الشيخ زادة وحاشية الكازروني على البيضاوي، والخطيب الشربيني في تفسيره، والشوكاني، وقد جمع الكثير من هذه المسائل الطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير، وأيضًا تكلم بعض المتأخرين، كالدكتور

فاضل السامرائي في جوانب من هذه المباحث في كتبه القيمة، لكن هذه المصادر كلها قد ذكرت شيئًا مما ذُكر آنفًا، ولم تستقص الآية بالطريقة التي تقدم ذكرها، ولو استقصى بعضهم الآية، فإنه لا يستقصي السورة بتمامها.

فالمرجو من هذه الدراسة أن تكون مفتاحًا وتقدمة لإنشاء تفسير على هذا النمط من العمل يشتغل فيه المفسر بإظهار وجوه الإعجاز في الآية والسورة، ويكون من دواعي السرور أن تُعطى السور القرآنية بالتسلسل لطلبة الماجستير والدكتوراه، فتُدرس بهذه الطريقة الشيقة اللذيذة.

ومادة الكتاب يمكن جمعها من **التفاسير**، كالكشاف، ومفاتيح الغيب، وأنوار التنزيل، ومجمع البيان، ومدارك التنزيل، والجامع لأحكام القرآن، والبحر المحيط، وروح المعاني، والتحرير والتنوير، والحواشي التي على هذه التفاسير وغيرها من أمات التفاسير والحواشي التي عليها، **وكتب النحو**، ككتاب سيبويه، والمقتضب للمبرد، وشرح الرضي على الكافية، وشرح ابن يعيش على المفصل، ومغني اللبيب، ومعاني النحو للسامرائي، وغيرها من كتب النحو، **وكتب الصرف**، كشرح الرضي وغيره على الشافية، وشروحات المجموعة الصرفية، ومعاني الأبنية لفاضل السامرائي، وأوزان الفعل لطه شلاش، وغيرها، **وكتب البلاغة**، كدلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، ونهاية الإيجاز، والمثل السائر، والإيضاح، وشروحات التلخيص، والطراز، والتبيان للطيبي، وكتابي التبيان والبرهان للزملكاني، والإشارات والتنبيهات، وغيرها، **وكتب المتشابه والمشكل**، كملاك التأويل للغرناطي، ودرة التنزيل للإسكافي، وأمالي ابن الحاجب، وأمالي المرتضى، ومتشابه القرآن، وأسرار التكرار،

وبصائر ذوي التمييز، وتيجان البيان وإشارات الإعجاز، وغيرها، **وكتب الدراسات القرآنية،** كإعجاز القرآن للباقلاني، وثلاث رسائل في الإعجاز، والتفسير البياني، ومسائل ابن الأزرق، والتأويل النحوي، والحروف العاملة في القرآن، وتناوب حروف الجر، وسر الإعجاز، وغيرها، **وكتب علوم القرآن،** كالبرهان، والإتقان، ومناهل العرفان، وغيرها، **وكتب العقائد،** كشرح المقاصد، وشرح المواقف، والمغني، وغيرها، **وكتب الأصول،** كالبحر المحيط، وشرح مختصر المنتهى، وغيرها، **وكتب اللغة وغريب القرآن،** كمعجم مقاييس اللغة، والمخصص، ولسان العرب، والقاموس المحيط، وتاج العروس من جواهر القاموس، والمفردات في غريب القرآن، والفروق في اللغة، والكليات، وغيرها، **وكتب متفرقة داعمة لبعض المباحث،** ككتب المنطق، وآداب البحث والمناظرة، والمقولات، والوضع، والحكمة، وغيرها من الكتب العقلية.

ويمكن تلخيص المحتويات العامة للكتاب، بما يأتي:

مقدمة، وتضمنت أهمية موضوع الإعجاز ونظرية النظم خاصة، وأسباب اختيار الدراسة التطبيقية، والمنهج الذي سيُتبع فيه، والدراسات المقاربة لهذه الدراسة، ومظان جمع المادة العلمية لها.

وباب أول بعنوان: الدراسة النظرية، وكان في فصلين أولهما بعنوان: نظريات الإعجاز القرآني، احتوى هذا الفصل مبحثين، الأول منهما بعنوان: تاريخ نظريات الإعجاز القرآني، وثانيهما بعنوان: معالم نظريات الإعجاز، وأهم القائلين بها، وأما الفصل الثاني من هذا الباب، فكان بعنوان: نظرية النظم القرآني، وأيضًا احتوى على مبحثين، كان الأول منهما بعنوان: المعالم المميزة لنظرية النظم القرآني، وثانيهما بعنوان: منهج الوصول إلى بلاغة النظم القرآني.

وباب ثان بعنوان: **الدراسة التطبيقية**، وهو على فصلين: الأول منهما خُصِّص لسورة الفاتحة، والثاني منهما خُصِّص للآيات السبع الأُول من سورة البقرة.

ثم جاءت **خاتمة الكتاب**، متضمنة أهم ما توصلتُ إليه من خلال كلام أهل العلم، والجهد المبذول في إخراجه.

ثم تلت الخاتمة مسارد متنوعة، اشتملت على مسرد للآيات القرآنية ومسرد للأحاديث النبوية الشريفة، ومسرد للأعلام الذين مر ذكرهم في نص الكتاب من غير الذين تُرجم لهم في مسرد المصادر، ومسرد للمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها، ومسرد للمحتويات.

فاللهَ أسأل أن أكون وفِّقت لما يُحب ويرضى، وأعوذ به من غيرهما.

وصلى الله على محمد وعلى آله وأزواجه

وذرياته وسلم تسليمًا كثيرًا،

والحمد لله رب

العالمين.



الباب الأول
الدراسة النظرية

الفصل الأول: نظريات الأعجاز القرآني

الفصل الثاني: نظرية النظم القرآني



الفصل الأول
نظريات الإعجاز القرآني

المبحث الأول: تاريخ الإعجاز القرآني، وفيه مطلبان:

الأول: في بحث الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة الإعجاز، والذي وُسم بـ«الإعجاز لغة واصطلاحًا».

الثاني: في تاريخ نظريات الإعجاز؛ والذي وُسم بـ« المراحل التاريخية لنظريات الإعجاز».

المبحث الثاني: معالم نظريات الإعجاز، والقائلون بها، وفيه مطلبان أيضًا:

الأول: مذهب أهل الصَّرْفة.

الثاني: مذهب الجماعة.

وسوف يتضح عند الحديث عنه سبب جعله بهذا التقسيم.

من الطبيعي أن يكون هذا الفصل عن تاريخ نشوء النظريات التي تناولت الإعجاز القرآني، ومتى بدأت فكرة هذا البحث تراود أذهان العلماء، وما الأسباب التي دعتهم إلى الكلام في مثل هذه المسائل، وما هي النتائج والإفرازات التي ترشحت عن الخوض في مثل هذه المسالك الوعرة، وهل الخوض في مثلها كان لا مبرر له؛ لوضوح ناتجه كما قد يُفهم من كلام البعض!

ولا بد هنا من التعرف على الإعجاز من حيث اللغة والاصطلاح، وما أهم المشاكل التي وقع فيها بعض أهل العلم، وما النتائج التي تولدت عنها، وما هي النظريات التي قيلت في مسألة الإعجاز القرآني، وما مدى تأثير هذا الخلاف على القرآن والمعجزة وبالتالي على النبوة، وأهم العلماء الذين كان لهم رأي في مسألة الإعجاز، وما أهم المصنفات التي أُلِّفت في إثبات إعجازية القرآن، ونظرة سريعة وعامة في تقييمها، والأحكام المترتبة على كل قول، وهل من الصحيح القول: إن بعض هذه الآراء قد يجعل صاحبه معولاً في هدم بعض دعائم الإسلام، كالنبوة وما يترتب عليها من إنكار الإله!!! أم أن هذا القول ناتج عن عدم تحديد نقطة الخلاف، أو هو من ضيق العطن الذي لا ينبغي لأهل العلم الاتصاف به، أو هو ناتج عن سوء الفهم للأقوال، ومسألة الإعجاز من حيث مكانتُها في البحث، وما هي المسائل العلمية والعملية التي من الممكن أن يُرى لمسألة الإعجاز تأثيرٌ فيها، وما يترتب على ذلك من الأحكام؟

المبحث الأول: تاريخ الإعجاز القرآني

كما سبق فإن الحديث عن تاريخ الإعجاز القرآني يجب أن يتناول، وقبل البحث في مراحله التاريخية، ماهيةَ الإعجاز من حيث اللغة والاصطلاح، والفرقَ بين الإعجاز والمعجزة، وشروطهما،

وغيرها من المسائل التي تجعل الناظر في تاريخ الإعجاز على بينة مما يقصد البحث في سيرته، وبعدها يكون من الواضح البين لديه كيفية السير في هذه المجاهل المتنوعة والمتفرعة.

المطلب الأول: الإعجاز لغة واصطلاحًا

ليس هناك أدنى شك في أهمية المعنى اللغوي والتعريف الاصطلاحي لكل مادة بحث؛ فإن التعريف من أوائل المبادئ العشرة التي يتحتم على كل طالب علم أو مؤلف أن يهتم باستظهار مكنوناتها وإبراز خفاياها.

هذا من الناحية العامة التي تخص كل مادة بحث، وأما بخصوص مادة البحث هذه، فالأمر أعظم والخطب أشد، وذلك لأسباب:

١. أهمية مادة البحث، وصعوبة العثور على تعريف للإعجاز، وإن وجد فسيكون محتوًى ضمن تعريف المعجزة، أو يتطرق إليه نوع من الاعتراضات كعدم الجمع أو عدم المنع، والذي ينجو منها كهمل النعم.

٢. عدم وجود تعريف متفق عليه أو شبهه، ما أدى إلى اختلاط الكثير من الأوراق، والذي بدوره يُسبِّب إرباكًا في بحث مسائل هذا الباب، ومجازفة في بعض الأحكام، وسيُرى هذا لاحقًا.

٣. دخول مفهوم الإعجاز في مواضيع مختلفة مهمة، كالعقائد والتفسير والبلاغة، والتعامل معه بمعايير قالبية، ما أوصل لعدم تحديد موضع الخلاف، وصار بالتالي من يخالف في وجه معين من بعض أوجه الإعجاز، كأنما يخالف ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ما حدا ببعض من كتب في هذا الباب إلى أن يُطلق للسانه العنان في بعض من كان له فضل سبق إسلام أو قلم، وهذا في الحقيقة، ومع الأسف الشديد، يجري في بعض

المسائل العلمية النظرية القابلة للأخذ والرد، والتي يكون للخلاف فيها مندوحة، بل أكثر الخلاف هو في ما تقدم وصفه، والله المستعان.

فصار حتمًا تقديم هذه المقدمة، فيُقال وبالله التوفيق:

الإعجاز لغة

الإعجاز، أصله من الفعل الثلاثي «عَجَزَ يَعْجِزُ عَجْزًا»، من باب «ضَرَبَ»، والعَجْزُ: الضعفُ، دخلت عليه الهمزة في أوله، فصار «أَعْجَزَ يُعْجِزُ إِعْجازًا»، فالهمزة فيه تحتمل التعدية، أي: أضعفه، والصيرورةَ، أي: صار ذا عَجْز، والوجدانَ، أي: وجده عاجزًا[1].

---

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن، ت: ١٧٠هـ ـ ٧٨٦م، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، بلا تاريخ، باب العين والجيم والزاي معهما، ج١ ص٢١٥، والجوهري، إسماعيل بن حماد، أبو نصر، ت: ٣٩٣هـ ـ١٠٠٣م، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠م، باب الزاي فصل العين (ع ج ز)، ج٣ ص٨٨٣، والرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت: بعد ٦٦٦هـ ـ ١٢٦٨م، مختار الصحاح، ترتيب: محمد خاطر، وضبط: حمزة فتح الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٦، مادة (ع ج ز)، ص٤١٣ـ ٤١٤، وابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل الرويفعي الإفريقي، ت: ٧١١هـ ـ ١٣١١م، لسان العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف عن طبعة بولاق، مصر، بلا تاريخ، حرف الزاي فصل العين المهملة، ج٧ ص٢٣٦، والفيروزآبادي، محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر الشيرازي، ت: ٨١٧هـ ـ ١٤١٥م، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، باب الزاي فصل العين، ص٦٦٣، والزبيدي، محمد بن محمد بن محمد، أبو الفيض الحسيني، ت: ١٢٠٥هـ ـ ١٧٩٠م، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة محققين، دار الهداية، الكويت، بلا تاريخ، باب الزاي فصل العين، ج١٥ ص١٩٩ـ٢٠٠.

قال محمد راضي[1]: «وكلام أهل اللغة في معنى مادة (ع ج ز) يدور حول الضعف، وعدم القدرة على النهوض بالأمر، وكذلك القعود عما يجب فعله».

والذي يصح اختياره هنا هو كون الهمزة للتعدية، لا للصيرورةِ؛ لاستلزام الصيرورة النقص في القرآن، شرفه الله؛ وذلك أن معنى: أعجز القرآن، والهمزة فيه للصيرورة، كونه صار ذا عجز، وهذا معنى ممتنع شرعًا وعادة، ولا للوجدانِ؛ لاستلزام الوجدان النقص في المعنى؛ وذلك أن معنى: أعجز القرآن الثقلين، والهمزة فيه للوجدان، كونه وجدهم عاجزين، وهذا إخبار بالعجز، لا كون القرآن صار معجزًا لهم بذاته، ومن هنا جاء النقص في المعنى، والفرق بين المعنيين لا يخفى.

أما كون الهمزة للتعدية هنا، فهو الأصح من حيث الشرع والعادة؛ وذلك أن معنى: أعجز القرآن الثقلين، والهمزة فيه للتعدية، كونه صيرهم عاجزين، ومنعهم من تحصيل مرادهم. قال الرازي نقلاً عن الواحدي[2] بأن «معنى الإعجاز: المنع من تحصيل المراد. يقال: أعجزني فلان، أي: منعني عن مرادي»[3]، وقال ابن عاشور[4]: «والإعجاز : جعل الغير عاجزًا، أي: غير قادر عن أمر بذكر مع ما يدل على العجز».

---

(١) بحث ضمن ندوة علمية لإظهار عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص٨.

(٢) الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي، أبو الحسن، ت: ٤٦٨هـ ـ ١٠٧٦م.

(٣) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، أبو عبد الله فخر الدين، ت: ٦٠٦هـ ـ ١٢١٠م، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، طهران، ط٢، ج٨ ص٣٨٧.

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، ت: ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٧م، ج٢٩ ص٢٣٤.

وهـذا هـو المـراد شـرعًا وعـادة، ومزيـد تفصـيله في التعريـف الاصطلاحي.

هل العجز معناه الكسل؟

قال ابن الأثير[1]: «والمعْجَزَة، بفتح الجيم وكسرها، مَفْعَلة من العَجْز: عدم القدرة، ومنه الحديث[2]: «**كلُّ شيء بقَدَرٍ، حتى العَجْزِ والكَيْسِ**»، وقيل: أراد بالعَجْز ترك ما يجب فعله بالتسويف، وهو عام في أمور الدنيا والدين».

قال محمد راضي[3]: «ومقتضى آخر الكلام أن العجز أعم من أن يكون ضعفًا وانعدام قدرة، وإنما يمكن أن يعني ترك الأمر تسويفًا، مما يفهم منه أن ما ترك (هو)[4] في حيز القدرة عليه، لكن الباعث على تركه هو الكسل الحامل على التأجيل والتسويف، لكن لنا في أصالة معنى العجز في الدلالة على عدم القدرة، وأن ترك الفعل عجزًا إنما يكون لعدم القدرة عليه في الأصل، حديثُ الرسول صلى الله عليه

---

(١) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، أبو السعادات مجد الدين الجزري، ت: ٦٠٦هـ ـ ١٢١٠، النهاية في غريب الحديث الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م، ج٣ص١٨٦.

(٢) القشيري، مسلم بن الحجاج بن مسلم، أبو الحسين، ت: ٢٦١هـ ـ ٨٧٥م، صحيح مسلم، دار ابن رجب، مصر، ط١، ٢٠٠٢م، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، ص١٣٨٣ (الحديث ٢٦٥٥).

(٣) بحث ضمن ندوة علمية لإظهار عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص٨ـ ٩.

(٤) إضافة مني على نص المؤلف، لأن تركه يوهم أن شبه الجملة: (في حيز القدرة)، متعلق بـ(تُرك)، وبالتالي فسوف تبقى (أن) بلا خبر، بينما شبه الجملة هو خبرها، فوضعت الضمير لبيان هذا الغرض.

وسلم[1]: « **اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ، وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ...**»، قال ابن حجر[2]: «إن الهم لما يتصوره العقل من المكروه في الحال، والحزن لما وقع في الماضي، والعجز ضد الاقتدار، والكسل ضد النشاط»، فالجمع في الحديث بين الاستعاذة من كل من العجز والكسل فيه دلالة على تغاير المعنى فيهما، فالأول عدم القدرة والثاني عدم النشاط والنهوض للأمر، وعليه فالإعجاز: هو جعل من يقع عليه أمر التحدي بالشيء عاجزًا عن الإتيان به، ونسبته إلى العجز، وإثباته له، فالإعجاز بالنسبة للمعجِز هو الفوت والسبق، يقال: أعجزني فلان، أي: فاتني، وبالنسبة للعاجز عدم القدرة على الطلب والإدراك».انتهى كلام راضي.

وما يمكن أن يُنبّه عليه هنا أنه لا يجب أن يُفهم من قول محمد راضي: « فيه دلالة على تغاير المعنى فيهما»، أنهما متباينان حتى لا يصح اجتماعهما في ما صدق واحد، بل النسبة بين اللفظتين هي العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان في من كان السبب في كسله تمام معرفته بعجزه، وينفرد العجزُ بالثقلين تجاه القرآن، والكسلُ بالصحيح المتهاون في أداء الصلاة في المسجد مثلاً، وفائدة كلامي هذا هي توجيه ما ذُكر عن الجاحظ من قوله بالصَّرفة، وللكلام مزيد تفصيل عند الحديث عن مذهبه.

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله، ت: ٢٥٦هـ ـ ٨٧٠م، صحيح البخاري، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من الجبن والكسل، ص٧٤٧ (الحديث ٦٣٦٩).

(٢) العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، أبو الفضل شهاب الدين ابن حجر، ت: ٨٥٢هـ ـ ١٤٤٩م، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، حققه: محب الدين الخطيب، ورقم أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط٣، ١٤٠٧هـ، ج١١ص١٨٢ (الحديث ٦٣٦٩).

هل العجز معناه الإفحام؟

قال حسن عبد الفتاح[1]: «هل العجز هو الإفحام؟ يقول الشيخ محمد عبدة[2]: يقول واهم إن العجز حجة على من عجَز، فإن العجز هو حجة الإفحام وإلزام الخصم، وقد يلتزم الخصم ببعض المسلّمات عنده فيُفحَم ويعجز عن الجواب فتلزمه الحجة، ولكن ليس ذلك بملزم لغيره، فمن الممكن أن لا يُسلّم غيره بما سلّمه، فلا يُفحمه الدليلُ، بل يجد إلى إبطاله أقرب سبيل، وهو وهم يضمحل بما قدمناه من البيان؛ إذ لا يوجد من المشابهة بين إعجاز القرآن وإفحام الدليل إلا أنه يوجد عن كل منهما عجز، وشتَّان بين العجْزين، وبُعد ما بين وجهتي الاستدلال فيهما، فإن إعجاز القرآن برهن على أمر واقعي، وهو تقاصر البشرية دون مكانته من البلاغة».

يُفهم مما تقدم أن النسبة بين الإعجاز والإفحام العموم المطلق من قبل الإفحام، فإن كل إعجاز إفحامٌ، وليس كل إفحام إعجازًا، وفائدة هذا تكمن في أن إفحام عرب قريش وغيرهم، وهم فرسان البلاغة وأمراء الفصاحة، الناتجَ عن إعجازهم، إفحامٌ لكل من بعدهم، فلا تسلم دعوى معارضة بعدهم لمن ادعاها.

(١) بحث ضمن ندوة علمية لإظهار عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص٢٢، مع بعض التصحيحات الطباعية من المطبوع لرسالة التوحيد لمحمد عبدة.

(٢) عبدة، محمد بن حسن خير الله آ ل التركماني، ت: ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م، رسالة التوحيد، دار الفكر، بيروت، ط٤، ص١٢٠ـ١٢١.

الإعجاز اصطلاحًا

قبل البدء بسرد التعاريف لابد من ذكر حقيقة انتشرت في كتب من تناول قضية الإعجاز بالدرس إلا القليل منها، وهي عدم التطرق لتعريف الإعجاز، والحيدة عنه إلى تعريف المعجزة، وفي الحقيقة، لم أتبين السبب وراء هذه الحيدة، فلو جازف أحد، وقال: إن السبب هو قلة علم المؤلف لاصطدم بأسماء اشتُهر بين أهل العلم اسمها ورسمها، ولو تساهل، وقال: إن الاثنين شيء واحد لاصطدم بحقائق علمية اشتُهر بين المحققين التفريق بينها، قال القرطبي[1]: «باب ذكر نكت في إعجاز القرآن وشرائط المعجزة وحقيقتها. المعجزة واحدة معجزات الأنبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم»، وقال السيوطي[2]: «النوع الرابع والستون في إعجاز القرآن أفرده بالتصنيف خلائق: منهم الخطابي والرماني والزمْلكاني والإمام الرازي وابن سراقة[3] والقاضي أبو بكر الباقلاني، قال ابن العربي[4]: ولم يصنف مثل كتابه. اعلم أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم من المعارضة».

---

(١) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح، أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي، ت: ٦٧١هـ ـ ١٢٧٣م، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص٦٩.

(٢) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الخضيري، جلال الدين، ت: ٩١١هـ ـ ١٥٠٥م، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: طه عبد الرؤوف، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلا تاريخ، ج٤ص٥.

(٣) ابن سراقة، محمد بن أحمد بن محمد، أبو بكر الشاطبي، ت: ٦٣٣هـ ـ ١٢٦٤م، الأعلام ج٥ص٣٢٢.

(٤) ابن العربي، محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر المعافري، ت: ٥٤٣هـ ـ١١٤٨م، الأعلام ج٦ص٢٣٠.

فهذان نموذجان قديمان، وهناك أمثلة كثيرة خصوصًا في كلام المحدَثين، فهؤلاء العلماء، رحمهم الله، خصَّصوا أبوابًا للإعجاز ولم يعرفوه اصطلاحًا، بل عرفوا المعجزة واكتفوا بذلك، والإعجاز غير المعجزة من عدة وجوه:

١. الإعجاز مصدر، والمعجزة اسم فاعل أو اسم ذات، فالمصدر يدل على مطلق الحدث، بينما اسم الفاعل يدل على الحدث والحدوث وفاعله، واسم الذات يدل على الجوهر، كما هو مقرر في علمي النحو والصرف[1].
٢. الإعجاز هو فعل الله، بينما المعجزة هي ما صدقٌ للفعل.
٣. الإعجاز من مقولة الفعل، بينما المعجزة من مقولة الجوهر، بناء على ترجيح سعد الدين التفتازاني من أن التاء في (المعجزة) للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

وقد يشفع لهذا التساهل قول السعد[2]: «**المعجزة مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره، ثم أسند مجازًا إلى ما هو سبب العجز وجعل اسمًا له**».

ودونك تعاريف الإعجاز، وبيان ما فيها من الأخذ والردّ.

---

(١) الإسترآباذي، محمد بن الحسن، رضي الدين، ت: ٦٨٨هـ - ١٢٨٩م، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٧٨م، ج٣ص٣٩٩، وص٤١٣، والأزهري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر الجرجاوي، ت: ٩٠٥هـ - ١٤٩٩م التصريح على التوضيح، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ج٢ص٦٥.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، ت: ٧٩٢هـ - ١٣٩٠م، شرح المقاصد، معارف نظارت جليله سي، طبع اولنمشدر، تركيا، بلا تاريخ، ج٢ص١٧٥.

١. قال السيد الشريف[1]: «الإعجاز في الكلام: هو أن يؤدَّى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق».

٢. قال الألوسي[2]: «ومعنى إعجاز آيات الكتاب المجيد بأسرها هو كونها مما تتقاصر القوى البشرية عن الإتيان بمثلها».

٣. قال الطوسي[3]: «والإعجاز إيجاد ما يعجز عنه».

٤. قال الزرقاني[4]: «إعجاز القرآن مركب إضافي معناه بحسب أصل اللغة: إثبات القرآن عجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم به».

٥. قال الرافعي[5]: «إن القرآن معجز بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه حين يُنْفَى الإمكان بالعجز عن غير الممكن»، وعرفه بقوله[6]: «وإنما الإعجاز شيئان: ضعف القدرة

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، السيد الشريف، ت: ٨١٦هـ ـ ١٤١٣م، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م، ص٢٤.

(٢) الألوسي، محمود بن عبد الله، أبو الثناء شهاب الدين الحسيني، ت: ١٢٧٠هـ ـ ١٨٥٤م، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج١٢ص٦٣.

(٣) الطوسي، محمد بن الحسن بن علي، أبو جعفر، ت: ٤٦٠هـ ـ ١٠٦٧م، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج٥ص١٤٧.

(٤) الزرقاني، محمد عبد العظيم، ت: ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، بلا تاريخ، ص٥٧٣.

(٥) الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر، ت: ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م، تاريخ آداب العرب، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤م، ج٢ص١٣٦.

(٦) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط٨، ١٩٩٧م، ص١٣٩.

الإنسانية في محاولة المعجزة، ومزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته، ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه، فكأن العالم كله في العجز إنسان واحد».

٦. قال البوطي[1]: « إن القرآن قد سما في علوه إلى شأو بعيد بحيث تعجز القدرة البشرية عن الإتيان بمثله، سواء كان هذا العلو في بلاغته أو تشريعه أو مغيباته أو غير ذلك».

هذا ما يسر الله جمعه من تعاريف ذُكرت في الإعجاز، وقد تُرك منها ما هو مكرر خشية الإطالة، وقد يقال في نقدها الآتي:

أما تعريف السيد الشريف، فيُعترض عليه بعدم المنع وعدم الجمع؛ وذلك أن أي معنًى لم يتناوله القرآن لو أدّاه شاعر أو ناثر بطريق لم يستطع آخر أن يأتي بأبلغ منه، لصح، على قوله، أن يوصف كلامه هذا بالإعجاز، وهذا مرفوض شرعًا، ولكنه لو قَيَّد المعنى بالقرآني لنجا من الاعتراض بعدم المنع، أما عدم الجمع؛ فلأن تعريفه مبني على مذهب من يقول بأن وجه إعجاز القرآن هو البلاغة حسب، أما من يضيف الإخبار بالغيب وجهًا من وجوه الإعجاز قاصدًا به أن الإعجاز قد حصل بسبب الإخبار عن غير المشاهد، وهو عند صاحب هذا القول معقد إعجاز بغض النظر عن بلاغة الكلام، فلن يسلِّم للسيد بصحة تعريفه، ولَمّا كان هناك من يُدخل الإعجاز العلمي والتشريعي وغيرها في أوجه الإعجاز، فموقفه، رحمه الله، مع هؤلاء سيكون أصعب.

---

(١) البوطي، د. محمد سعيد رمضان، ت: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، من روائع القرآن، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م، ص١٢٥.

وأما تعريف الألوسي، فيُعترض عليه أيضًا بعدم المنع وعدم الجمع؛ أما عدم المنع؛ فلدخول المعجزة فيه؛ لأنها هي التي تتقاصر القوى البشرية عن الإتيان بمثلها، وينجو من هذا الاعتراض لو أن الإعجاز والمعجزة كانا شيئًا واحدًا، وكيف له هذا وقد تقدم أنهما شيئان، أما الاعتراض بعدم الجمع؛ فلأنه ذكر القوى البشرية حسب، والشرع قد أدخل الجن، بل أدخل بعض العلماء الملائكة كذلك، ومن العجب أن محمد رشيد رضا، رحمه الله، على مقته التقليد قد لخص كلام الألوسي ونقل تعريفه، ولم يعقب عليه.

وأما تعريف الطوسي، فيُعترض عليه باستلزام تعريفه المحال، وهو الدور هنا، وبعدم المنع؛ أما استلزامه الدور؛ فلكونه بنى تعريفه على جزء المعرَّف، ولو قال: إيجاد ما من شأنه أن لا يمكن الإتيان بمثله عادة، لنجا من الدور، وأما عدم المنع؛ فلدخول المعجزة في تعريف الإعجاز، وسبق بيان تباينهما.

أما تعريف الزرقاني، فيجب تحرير المراد من لفظة «إثبات» ما المقصود بها، فإن كان يقصد بها الإخبار، بمعنى: أن القرآن قد أخبر عن عجز الخلق عن الإتيان بما تحداهم به، فيعترض عليه بعدم الجمع؛ لأن الإخبار عن العجز غير العجز نفسه، فإن قال: إن القرآن قد أخبر عن نفسه بأن الخلق عاجزون عن الإتيان بما تحداهم به، قيل: هذا إذا سلَّم به أهل الشريعة تديُّنًا، فهو يدل على أن القرآن معجزة، وقد تقدم أن الإعجاز غير المعجزة، وهو أيضًا ليس مفحمًا لغير المسلمين؛ لأنه من شهادة القرآن لنفسه، وهي غير مقبولة عقلاً وعرفًا وشرعًا.

وإن لم يقصد بها الإخبار، فيطالب ببيان المعنى، ولكل حادث حديث.

أما تعريف الرافعي للإعجاز في كتابه (تاريخ آداب العرب)، فعلى الرغم من أنه صاغ عبارته بأسلوب غريب، لكن عند التدقيق يُرى أنه لم يخرج فيه عن التعريف اللغوي، وأنه أشبه بمن فسر الماء بعد الجهد بالماء.

وأما تعريفه للإعجاز في كتابه (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، فقد أصاب فيه مقتلاً، لكن ببعض التطويل الذي يناسب كتابة الأدب والإنشاء أكثر من مناسبته الحد العلمي المنطقي، وعلى كل حال فتعريفه، وإن كان لا ينجيه من الاعتراض بعدم الجمع؛ لاقتصاره على القدرة الإنسانية، فقد شخّص ملحظًا مهمًا في الإعجاز، وهو ملازمة الضعف للقدرة.

أما قول البوطي، وإن اتسم تعريفه بالصبغة الأدبية، لكنه حدد نقطتين مهمتين في الإعجاز، وهما: عظم شأن القرآن، وعجز الخلق، لكن يُعترض عليه بعدم الجمع؛ لاقتصاره على القدرة البشرية.

هذا ما سمح به الخاطر في ملاحظة ما يمكن أن يُعترَض به على التعاريف؛ ليسهل اجتنابها، وقد تُرِكَتْ بعض الأقوال خشية التكرار والتطوال.

فيمكن من خلال ما تقدم صياغة تعريف جامع مانع لا يستلزم المحال، وبعبارة علمية منطقية تضبط أركان الحد والمحدود، فيقال وبالله التوفيق:

إن وضع الحد يجب أن يُسبق بتصور المحدود تصورًا تامًّا، والجهةِ التي يراد وضع الحد لها، ووجهِ ترابط المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي، ووضوحِ العبارة وإيجازها، وحين تتوفر هذه المعطيات كلها تُوضع التعاريف، فالإعجاز بعد معرفة معناه اللغوي من كونه الإضعاف والمنع من تحصيل المراد، وتصور أنه من فعل الله، وأنه من

مقولة الفعل، سيكون تعريفه بالآتي: الإعجاز الاصطلاحي: «هو تصيير قدرة المُعْجَز لا قِبَل لها في تحصيل ما كان به التحدي، هذا من حيث كونه وصفًا لله تعالى، أما من حيث كونه وصفًا للمعجِز، أي: ما كان به التحدي، فهو حالة يكون عليها المعجِز يمتنع معها عادة الإتيان بمثله، وهنا يمكن إطلاق الإعجاز على المعجزة».

ويجب أن لا يُتوهم من القول: تصيير قدرة المُعْجَز لا قِبَل لها، أنه نصرة لمذهب الصرفة؛ لعدم احتياج أهل الصرفة له أصلاً؛ فشرط تقاصر القدرة، عند غير أهل الصرفة، لا بد منه؛ ليتحقق معنى الإعجاز، وإلا فليس هناك معنًى للقول: بأن القرآن مما تتقاصر القدرة عن الإتيان بمثله، غير ذلك.

أما أهل الصرفة، فلا يلزمهم أن يقولوا بتقاصر القدرة، بل عكسه هو الصحيح؛ لأن مدار الإعجاز عندهم على صرف الثقلين عن المعارضة، وليس تقاصر القدرة، فالعرب عندهم كانت لهم القدرة على الإتيان بمثله.

تنبيهات

١. ليس هناك تلازم بين كون الشيء معجزًا وكونه مخلوقًا أو غير مخلوق؛ لتحقق هذا في الواقع؛ كالقرآن وخلق الكائن الحي، وستظهر فائدة هذا التنبيه.

٢. تقاصر القدرة عن تحصيل المعجزة تقاصر عادي، لا عقلي، وثمرته: أن تحصيل معجزة بفعل نبي لا يقدح في معجزته، وبالتالي لا يقدح في نبوته، وهذا نافع في رد من يقول: إن محمدًا صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان على مستوًى عال من الفصاحة والبلاغة استطاع بهما أن يأتي بما يعجز عنه قومه وأهل زمانه، فيقال لأصحاب هذا القول: إن تسليم المسلمين

لكم هذا جدلاً لا يقدح في نبوته صلى الله عليه وعلى آله وسلم؛ لأن العبرة في المعجزة تكمن في كونها يستحيل الإتيان بمثلها عادة؛ تصديقًا لمدعي النبوة، وإن رفضكم هذا ينقض عليكم نبوات أنبيائكم، بل إن معجزة القرآن من حيث إظهار مدى العجز أعجب من إحياء الموتى؛ لأن الناس ما اعتادت أن ترى شخصًا يحيي الموتى، فاستصعبت الإتيان به، فلا ترى حرجًا في العجز عنه، بينما معجزة القرآن هي الكلام، وهو من معتاد الناس، والعجز عنه يحرج حرجًا شديدًا؛ لأن العجز عن المعتاد أعجب من العجز عن غير المعتاد.

القرآن

لغة: اسمه يغني عن رسمه، وذكر تعريفه إتمام للفائدة، فهو من الفعل الثلاثي «قَرَأَ يَقْرَأُ قُرْءانًا»، بمعنى: جمع وضم، وقيل: بمعنى: تَلا يَتْلُوْ تِلاوة، وسُمي القرآن قرآنًا؛ لأنه يجمع السور ويضمها[1].

واصطلاحًا: كلام الله المنزّل على محمد، المنقول إلينا عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته، يبدأ بسورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس[2]، وعقب دراز قائلاً[3]: «ثم صار (لفظة القرآن) علمًا شخصيًّا لذلك

(١) الصحاح، باب الألف المهموزة فصل القاف (ق ر أ) ج١ص٦٤، ولسان العرب، حرف الهمزة فصل القاف ج١ص١٢٣، وتاج العروس، باب الواو والياء فصل التاء ج٣٧ص٢٤٩.

(٢) الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، ت: بعد ١١٧٣هـ، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م، ج٣ص٦٤.

(٣) دراز، محمد بن عبد الله، ت: ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م، النبأ العظيم، تقديم: أ.د عبد العظيم المطعني، تحقيق: الشيخ أحمد مصطفى فضيلة، دار القلم، القاهرة، ط٩، ٢٠٠٥م، ص٤١.

الكتاب الكريم»، ثم قال[1]: «لما كان القرآن بهذا المعنى الاسمي جزئيًّا حقيقيًّا كان من المتعذر تحديده بالتعاريف المنطقية ذات الأجناس والفصول والخواص، وذلك شأن كل الجزئيات الحقيقية لا يمكن تحديدها بهذا الوجه؛ لأنه يقبل الانطباق على كل ما يُفرض مماثلاً له في ذلك الوصف ذهنًا، وإن لم يوجد في الواقع، فلا يكون مميِّزًا له عن جميع ما عداه، فلا يكون حدًّا صحيحًا، وإنما يحدَّد الجزئي بالإشارة إليه حاضرًا في الحس، أو معهودًا في الذهن، فإذا أردت تعريف القرآن تعريفًا تحديديًّا، فلا سبيل لذلك إلا بأن تشير إليه مكتوبًا في المصحف أو مقروءًا باللسان، فتقول: هو ما بين هاتين الدفتين، أو تقول: هو ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ، ...إلى: مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾، أما ما ذكره العلماء من تعريفه بالأجناس والفصول كما تعرَّف الحقائق الكلية، فإنما أرادوا به تقريب معناه وتمييزه عن بعض ما عداه مما قد يشاركه في الاسم ولو توهُّمًا؛ ذلك أن سائر كتب الله تعالى والأحاديث القدسية وبعض الأحاديث النبوية تشارك القرآن في كونها وحيًا إلهيًّا، فربما ظن ظانٌّ أنها تشاركه في اسم القرآن أيضًا، فأرادوا بيان اختصاص الاسم به ببيان صفاته التي امتاز بها عن تلك الأنواع».

وقد حقق التفتازاني هذه المسألة، فقال[2]:«والحق أن الشخصي يمكن أن يُحَدَّ بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود، لا بما يفيد تعيُّنه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل، فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير،...، ثم قال: وأما إذا قُصد

---

(١) النبأ العظيم، ص٤٣.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، ت: ٧٩٢هـ-١٣٩٠م، التلويح على التوضيح، ضبطه: خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلا تاريخ، ج١ص٦٤-٦٥.

التمييز، فهو ممكن بأن يقال: القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترًا، كما يقال: الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن، والنحو علم يُبحث فيه عن أحوال الكلم إعرابًا وبناء».

فيخلص أن مصطلح **إعجاز القرآن**، كما يبدو من صياغته، مركبٌ إضافي، طرفاه كلمتا: (**إعجاز**) و(**القرآن**)، وقد تقدم تحديد المعنى اللغوي لطرفي هذا المركب، ولكن لا بد من معرفة المراد بالمصطلح كله عند إضافة طرفيه لبعض، وعندها سيُعلم المعنى الاصطلاحي الثاني للإعجاز، والذي سبق بيانه، فيقال: **معنى مصطلح إعجاز القرآن من حيث كونه وصفًا للقرآن، هو كون القرآن في حالة بحيث يمتنع معها عادة الإتيان بمثله**، والإضافة عند هذا المعنى ستكون من إضافة المصدر إلى فاعله. والمفعولُ، وهم الإنس والجن، محذوفٌ؛ دلالةً على عموم من تحداهم القرآن، وكذلك ما تعلق به التحدي، وهو القرآن أو بعضه، محذوفٌ؛ للعلم به[1].

ما هي المعجزة؟

قال الخطيب[2]: «المعجزة في اللغة اسم فاعل من الإعجاز»، والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما رجحه التفتازاني[3]، أما

---

(١) مناهل العرفان، ص٥٧٣.

(٢) الخطيب، عبد الكريم محمود يونس، ت: ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، دار الفكر والكتاب العربيين، مصر، ط١، ١٩٦٤م، ج١ص٧١.

(٣) شرح المقاصد ج٢ص١٧٥.

في الاصطلاح، فقد عرفها الرازي بأنها[1]: «أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة».

وقال الشريف الجرجاني[2]: «أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قُصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله».

وقال الدواني[3]: «وهي أمر يظهر بخلاف العادة، على يد من يدعي النبوة، عند تحدي المنكرين، على وجه يدل على صدقه، ولا يمكنهم معارضته».

يُفهم من هذه التعاريف شروط، أجملها القرطبي، بقوله[4]: «المعجزة واحدة معجزات الأنبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم، وسميت معجزة؛ لأن البشر يعجزون عن الإتيان بمثلها وشرائطها خمسة، فإن اختل منها شرط لا تكون معجزة: فالشرط الأول: من شروطها أن تكون مما لا يقدر عليها إلا الله سبحانه، والشرط الثاني: هو أن تخرق العادة، والشرط الثالث: هو أن يستشهد بها مدعي الرسالة على الله عز وجل، الشرط الرابع: هو أن تقع على وَفْق دعوى المتحدي بها المستشهد بكونها معجزة له، الشرط الخامس من شروط المعجزة ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدي على وجه

---

(١) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، أبو عبد الله فخر الدين، ت: ٦٠٦هـ ـ ١٢١٠م، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، وبذيله: تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بلا تاريخ، ص٢٠٧.

(٢) التعريفات، ص١٢١.

(٣) الدواني، محمد بن أسعد الصديقي، جلال الدين، ت: ٩١٨هـ ـ ١٥١٢م، شرح العقائد العضدية، بلا دار ولا طبعة ولا تاريخ، ص١٣١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ج١ص٦٩ـ٧١، باختصار.

المعارضة، فإن تم الأمر المتحدَّى به المستشهَد به على النبوة على هذا الشرط مع الشروط المتقدمة فهي معجزة دالة على نبوة من ظهرت على يده، فإن أقام الله تعالى من يعارضه حتى يأتي بمثل ما أتى به ويعمل مثل ما عمل بطل كونه نبيًّا، وخرج عن كونه معجزًا ولم يدل على صدقه».

الحكمة من المعجزة

قال الباقلاني[1]: «يجب أن تعلم أن من حكم المعجزات إذا ظهرت على الأنبياء أن: يدَّعوا فيها أنها من دلالتهم وآياتهم؛ لأنه لا يصح بعثة النبي من غير أن يُؤتَى دلالة، ويؤيد بآية؛ لأن النبي لا يتميَّز من الكاذب بصورته، ولا بقول نفسه، ولا بشيء آخر، سوى البرهان الذي يظهر عليه، فيستدل به على صدقه، فإن ذَكَر لهم أن هذه آيتي، وكانوا عاجزين عنها صح له ما ادعاه، ولو كانوا غير عاجزين عنها لم يصح أن يكون برهانًا له، وليس يكون معجزًا إلا بأن يتحداهم إلى أن يأتوا بمثله، فإذا تحداهم وبانَ عجْزُهم صار ذلك معجزًا، وإنما احتيج في باب القرآن إلى التحدي؛ لأن من الناس من لا يعرف كونه معجزًا، فإنما يُعرف أولاً إعجازُه بطريق؛ لأن الكلام المعجز لا يتميز من غيره بحروفه وصورته، وإنما يحتاج إلى علم وطريق يتوصل به إلى معرفة كونه معجزًا، فإن كان لا يعرف بعضهم إعجازه، فيجب أن يعرف هذا، حتى يمكنه أن يستدل به».

---

(١) الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر، ت: ٤٠٣هـ ـ ١٠١٣م، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، بلا تاريخ، ص٣٨٢ـ ٣٨٣.

والتحدي بالقرآن جاء على وجوه عدة، فمرة طلب منهم الاتيان بمثل الكتاب في قوله تعالى[1]: ﴿فَأۡتُواْ بِكِتَٰبٖ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهۡدَىٰ﴾، وكذلك في قوله تعالى[2]: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾، ومرة طلب منهم عشر سور كما في قوله تعالى[3]: ﴿فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ﴾ ومرة سورة واحدة كما في قوله تعالى[4]: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾، ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول: ائتني بمثله، ائتني بنصفه، ائتني بربعه، ائتني بمسألة منه، فإن هذا هو النهاية في التحدي وإزالة العذر[5]، فالقرآن تحدى الثقلين إلى أن يأتوا بمثله، وقرعهم على ترك ذلك، طول السنين، فلم يأتوا به، فدل هذا على أن تركهم للإتيان بمثله كان لعجزهم عنه، ثم انتقل للمقصد من الإعجاز والمعجزة، وحسم عليهم المجادلة، بقوله عز وجل[6]: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٣ فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٤﴾، فجعل عجزهم عن الإتيان بمثله دليلاً على علمه بإنزاله، وعلى وحدانيته.

(١) سورة القصص، الآية ٤٩.
(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٨.
(٣) سورة هود، الآية ١٣.
(٤) سورة البقرة، الآية ٢٣.
(٥) مفاتيح الغيب ج٢ص١١٧.
(٦) سورة هود، الآية ١٣_١٤.

أجناس المعجزة

للمعجزة، باعتبار كيفية العلم بها، جنسان عامان عبر عنهما السيوطي بقوله[1]: «إما حسية وإما عقلية، وأكثر معجزات بني إسرائيل كانت حسية؛ لبلادتهم وقلة بصيرتهم، وأكثر معجزات هذه الأمة عقلية؛ لفرط ذكائهم وكمال أفهامهم، ولأن هذه الشريعة لما كانت باقية على صفحات الدهر إلى يوم القيامة خُصت بالمعجزة العقلية الباقية؛ ليراها ذوو البصائر، كما قال صلى الله عليه وسلم[2]: « **مَا مِنْ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا**» أخرجه البخاري».

تنبيهات

١. ليس المقصود من الإعجاز ذات التعجيز، بل المقصود لازمه، وهو إظهار صدق الرسول الذي جاء به[3].

٢. إعجازية القرآن دليل على صحة النبوة، وليست النبوة دليل إعجازيته[4].

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ج٤ص٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ص٦٠٦ (الحديث ٤٩٨١)، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «بُعثت بجوامع الكلم»، ص٨٤٥ (الحديث ٧٢٧٤)، بزيادة (يوم القيامة) آخره.

(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص ٥٧٣، والصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٩٣.

(٤) ابن نبي، مالك بن نبي، ت: ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمود محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٦٨م، ص١٨.

٣. لو أُريد من الإعجاز مجرد المعجزة المصدقة للنبوة، لكفى ذكر وجه يدل على تقاصر القدرة عن الإتيان بمثلها، ولكفت الصرفة، ولكن المراد بيان الإعجاز الذاتي، وأنه في حالة يمتنع معها عادة الإتيان بمثله، فالصرفة هنا في مثل هذه الحالات لا تجدي نفعًا.

٤. المعجزة كون الشيء غير مقدور على الإتيان بمثله، لا عدم سبقه بمثل(١).

٥. كون الكلام كلامَ الله لا يُصيِّره ذلك الشيء معجزًا(٢).

٦. لا يُشترط لصيرورة الشيء معجزًا أن يكون متحدًّى إليه، لتأدّيه إلى أن جميع معجزات الأنبياء ليست بمعجزات حتى يقع التحدي إليها والحض عليها، ثم يقع العجز عنها، فيُعلم حينئذ أنها معجزات(٣).

جهات تناول إعجاز القرآن

قال محمود توفيق(٤): «القول في إعجاز القرآن الكريم قول ذو جهات، هي عندي ثلاث جهات كلية:

الجهة الأولى: جهة الكلام في العقيدة، وعلماؤها كلامهم في الإعجاز في باب آيات النبوة، ولا يعدو اختصاصهم القول في الأدلة والبراهين المبينة والموثقة إعجاز القرآن الكريم، وهم معنيون بما يعرف

---

(١) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسين الأسدآبادي، ت: ٤١٥هـ ـ ١٠٢٥م، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصه: أمين الخولي، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٣٨٠هـ، ج١٦ص٢١٦ـ٢١٧.

(٢) إعجاز القرآن للباقلاني، ص٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(٤) إعجاز القرآن الكريم بالصرفة، جامعة الأزهر، موقع شبكة مشكاة الإسلامية، ص١٣ـ ١٥.

بوجوه دلالته على صدق النبوة المحمدية، وهو باب دقيق، فإذا ما تقرر من بيان علماء العقيدة إعجاز القرآن الكريم بأي وجه من وجوه الإعجاز، فقد قاموا برسالتهم، فإذا امتد القول بهم إلى جهات إعجازه فنافلة، وعلماء العقيدة هم المعنيون بمناقضة الرافضين القول بإعجاز القول، وأنه آية النبوة المحمدية، فخطاب علماء العقيدة مرمي به إلى الكافرين.

الجهة الثانية: **جهة تأويل وعلومه**، وعلماء تلك الجهة كلامهم في الإعجاز في باب وجوه إعجازه وتعديد هذه الوجوه، وبيان منازلها من بعض، وبيان ما هو الرئيس منها وما هو ظاهر منها للعامة، وما هو قائم لكل الأمة في كل عصر ومصر، وما هو منها خاص بيانه وظهوره بعصر أو مصر دون غيره، وهؤلاء العلماء هم الذين لهم العناية بالقول في كل وجه على درجة سواء، وكلام هؤلاء إنما هو مبني على تحقيقات علماء العقيدة وفراغهم من فرائضهم العلمية ويكون مع من آمن بإعجاز القرآن الكريم، وأنه آية النبوة المحمدية، فإذا ما شُغلوا بنافلة من تقرير وجه دلالته على الإعجاز والنبوة المحمدية على حساب تقرير وجوه الإعجاز، فذلك انشغال بنافلة عن فريضة وخروج من سياق إلى سياق، سياقهم بيان وجوه الإعجاز المسلم ثبوته، وسياق علماء العقيدة بيان وجه دلالة القرآن على الإعجاز وصدق النبوة المحمدية غير المسلم من مخاطبهم، فإن كان حديث علماء التأويل وعلومه في وجه الدلالة على الإعجاز توطئة لبيان وجوه إعجازه، فذلك كالنافلة بين يدي الفريضة يحمد إيجازها، ولا تجعل لها الغلبة على الفريضة.

الجهة الثالثة: **جهة بلاغته**، وعلماء هذه الجهة فريضتهم في النظر في جهة واحدة من جهات إعجاز القرآن الكريم: بلاغته وفصاحته، هم مهمومون ببيان خصائص بيانه التي بها كان القرآن معجزًا،

يفصلون بين ما هو عام في كل بيان بلسان العربية، وما هو خاص لست بالواجده إلا في بيان القرآن الكريم».

وهذا الكلام على طوله مهم جدًا في كيفية تقييم مصنفات العلماء التي تناولت هذا الموضوع بالبحث والدرس، وفي دراسة المناهج التي اتبعها المؤلفون في هذا الباب ومدى انطباق كلامهم فيها على ما اشترطوا انتهاجه؛ وفي الذي على المشتغل بهذا النوع من الدراسات أن يراعيه إذا ما صنف فيها؛ لأن هناك فرقًا بين بحث مسائل الإعجاز في مواضيع العقيدة، وبين بحثها في مواضيع البلاغة القرآنية.

قال حسن عبد الفتاح[1]: «ومن جميع ما سبق نخلص إلى نتيجة مفادها: أن الناظر إلى القرآن ككلام يحوي أعاجيب لا تنقضي، قال بالإعجاز القرآني، وبيّن وجوهًا منه، ومن نظر إلى كلام الله النفسي جعله هو المعجز، وهذا حق متى علم، وهو لم يطّلع عليه أحد بعد، ولم يكن منه تحد إلى أحد من الخلق؛ لأن التحدي كان حينما سمع المعرضون القرآن، وقالوا: إن الرسول صلى الله عليه وسلم قد افتراه، حينئذ قال لهم: فأتوا بعشر سور مثله مفتريات، وما تحداهم إلا بمثل ما سمعوا؛ ومن نظر إلى الناس فرأى فيهم ذا القدرة الفائقة على البيان وإجادة الكلام بنظم بليغ وقول مجيد ولم يجد منهم إقدامًا نحو الإتيان بمثله، بل من دفَعه طيشه ونزقُه وأفنُ عقله إلى المعارضة، أتى بالسخيف مما لا يرقى إلى مستوى الإجادة المعتادة في كلام العرب، ومن رأى فيهم غلبة القرآن عليهم، قال بصرف الله لهم عن المماثلة والمحاكاة، ومن رأى أن الأصل في الناس التفاوت قال: إنهم ليسوا

(١) بحث ضمن ندوة علمية لإظهار عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص١٧ـ ١٨.

بعاجزين ولا قادرين، وهذا يصح فيما كان بينهم، ولكن فيما يكون من عند الله، فهم العاجزون، والله تعالى على كل شيء قدير، ومَن غالَى استعظم أن يكون القرآن، وهو في زعمه عرض، دالاً على الله أو على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وهبْ أنه يتزه الله أو يجعل رسوله صلى الله عليه وسلم بهذا النحو، إلا أنه يخالف واقع التحدي الدائم، والعجز المطرد من كل من خاطبهم القرآن بالتحدي».

وبهذا يختم مطلب الإعجاز لغة واصطلاحًا، والله المسؤول أن يجعل المطلب مؤدِّيًا لبعض حاجة الدارسين في هذا المجال، فإن تحققَ السؤْلُ فمن الله وحده، وإن كانت الأخرى، فمن مزجى بضاعتي أُتيت.

المطلب الثاني: المراحل التاريخية لنظريات الإعجاز

مرت قضية الإعجاز بمراحل تاريخية هي أشبه بالسيرة الذاتية لهذا العلم، إن صح التعبير، وهذه المراحل يمكن إجمالها في ثلاثة محاور:

الأول: معرفة أسباب تناول العلماء لهذه المسألة الخطيرة بالبحث.

الثاني: المراحل التي مر بها مصطلح إعجاز القرآن.

الثالث: نبذة عن العلماء والمصنفات التي بحثت إعجاز القرآن.

هذا وقد يتخلل هذه المحاور بعض المسائل والتنبيهات التي لا بد من الحديث عنها عند المرور بها.

المحور الأول: أسباب تناول العلماء لمسألة الإعجاز

مر القرن الأول من ظهور الإسلام خاليًا تقريبًا من الإشكالات التي أُثيرت في مسألة تقنين مسائل القرآن، ولعل من الأسباب في هذا:

١. سلامة الطبع العربي الذي كان يمتِّع صاحبه بسليقة سليمة في الإعراب، فالعربي لم يكن بحاجة إلى وسائل يُتفهَّم بها القرآن الكريم، وكان الصحابة، رضوان الله عليهم، يدركون معاني الألفاظ، وما وراءها بفطرتهم العربية الأصيلة، فإذا أشكل عليهم شيء من وراء ذلك سألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

٢. التهيب لمقام القرآن، والحرص على البعد به عن الجدل وتنازع الآراء في مفاهيم آياته[1].

٣. ضيق رقعة حياتهم، فلا تزخر أو تتزاحم فيها التقاليد والأفكار والمشكلات الطارئة، فكانت معارفهم في أذهانهم، وكان

---

(١) الإعجاز في دراسات السابقين ج١ص١٥٦.

مرجعهم فيها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، ثم كبار الصحابة من بعده[1].

لقد كان الذوق العربي السليم يساعد أصحابه على إدراك الأساليب القرآنية في مخاطباته، وكانت قدسية القرآن وعظمته مسيطرة على نفوسهم، وكان الإقرار بالعجز عن الارتفاع إلى مستواه كامنًا في النفوس، وبقي هذا الأمر بعد عصر النبوة والخلافة الراشدة، وردحًا من الزمن في الدولة الأموية، إلا أن النقاوة في السليقة العربية بدأت تفقد رونقها، ببداية أخذ الثقافات الفارسية والهندية واليونانية طريقها إلى المجتمع الإسلامي على يد أبناء الأمصار التي فتحها المسلمون، فتحول العرب من جودة إلى اختلال في أركان القريحة العربية في قواعدها وألفاظها تحولاً عجيبًا، وببواكير ظهور التنطع والتعمّل في الكلام الذي كان داعية من دواعي الجدل والخلاف بين المسلمين في أمور كثيرة تتصل بالعقيدة، فقد كان القرآن الكريم محل نظر المتخاصمين والمتجادلين، فأخذ الناس يفكرون بطريقة عقلية مجردة عن التذوق الجميل لأساليب القرآن وإدراك المعاني بالطريقة الصافية، وقد يُظن أن السبب في تناول العلماء لمسألة الإعجاز بالدرس والبحث ابتداءً هو كلام النظّام[2] الذي ذهب في الإعجاز مذهبًا عقليًّا لم تراع فيه ظاهرية بعض النصوص الشرعية، وهو قوله بالصرفة، ولكن عند التحقيق يتبين أن النظّام نفسه قد رد من خلال آرائه في الإعجاز على من أنكر الإعجاز، وحاول أن يجد مذهبًا عقليًّا صرفًا يقبله منكرو الإعجاز، فأوصله علمه إلى القول بالصرفة، وهذا ما يؤكد أن مسألة

---

(١) من روائع القرآن، ص٦٦.

(٢) النظام، إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق، ت: ٢٣١هـ ـ ٨٤٥م، الأعلام ج١ص٤٣.

الكلام في الإعجاز قد سبقت قول النظام بالصرفة، وبالتالي تحتم البحث عن الأسباب التي جعلت النظام وغيره يتناول هذه المسألة الخطيرة.

حاول بعض علماء الإسلام أن يجد حلاً لهذا السؤال، فقد ألمح أبو زهرة[1] إلى أن السبب في ذلك هو اطلاع بعض المتفلسفين من المسلمين على أقوال البراهمة[2] في كتابهم (الفَيْدا)، وهو يشتمل على مجموعة أشعار ليس في كلام الناس ما يماثلها في زعمهم، ويقول جمهور علمائهم: إن البشر يعجزون عن أن يأتوا بمثلها؛ لأن براهما صرفهم عن أن يأتوا بمثلها، ونقل عن البيروني[3] قوله: «فمنهم من يقول: إنه معجز لا يقدر أحد منهم أن ينظم مثله، والمحصلون منهم يزعمون أن ذلك في مقدورهم ولكنهم ممنوعون عنه احترامًا له»، ثم عقب بقوله: «ولم يبين البيروني وجه المنع، أهو منع تكليفي يسبقه الإيمان بهذه الكتب، وتكون دلائل وجوب الإيمان من نواح أخرى، أم هو منع تكويني، بمعنى: أن براهما صرفهم بمقتضَى التكوين عن أن يأتوا بمثلها»، أي: أنه جعل خلْقَهم وتكوينهم على نحو لا يستطيعون معه

---

(١) أبو زهرة، محمد بن أحمد مصطفى، ت: ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٥٨.

(٢) البراهمة، قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون: إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها، وهي خيوط ملونة يتقلدونها تقلد السيوف، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا، ولكنهم أنكروا النبوات، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، أبو محمد الظاهري، ت: ٤٥٦هـ ـ ١٠٦٤م، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج١ص٦٣.

(٣) البيروني، محمد بن أحمد، أبو الريحان الخوارزمي، ت: ٤٤٠هـ ـ ١٠٤٨م، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٩٥٨م، ص٩٨.

الإتيان بمثلها، ثم رجح هذا الوجه بناء على أنه المتّفِق مع قول جمهور علمائهم، ملمحًا إلى أن هذه الأفكار الهندية قد دخلت في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور[1]، وتلقّفها المحبّون لكل وافد من الفكر ركونًا إلى الاستغراب في أقوالهم، حتى قال قائلهم: إن العرب إذ عجزوا عن أن يأتوا بمثل القرآن ما كان عجزهم لأمر ذاتي من ألفاظه ومعانيه ونسجه ونظمه، بل كان لأن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله.

هذا جزء من حل هذه المعضلة، وجزء آخر أشار إليه الرافعي، بقوله[2]: «كان أول ما ظهر من الكلام في القرآن، مقالة تُعْزَى إلى رجل يهودي يُسمَّى لبيد بن الأعصم[3]، فكان يقول: إن التوراة مخلوقةٌ، فالقرآن كذلك مخلوق، ثم أخذها عنه طالوت ابن أخته وأشاعها، فقال بها بنان بن سمعان الذي تنسب إليه البنانية[4]، وتلقاها عنه الجعد

(١) المنصور، عبد الله بن محمد بن علي، أبو جعفر، ت: ١٥٨هـ ـ ٧٧٥م، الأعلام ج٤ص١١٧.

(٢) تاريخ آداب العرب ج٢ص١٢٤ـ١٢٥.

(٣) الذي سحر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، ولم أرى ترجمة له تورِّخ متى هلك، لا إلى رحمة الله.

(٤) اختلفت المصادر في نسبة البنانية لمن، فنسبهم الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، أبو عبد الله فخر الدين، ت: ٦٠٦هـ ـ١٢١٠م، في (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ، ج١ص٥٧، إلى بنان بن إسماعيل الهندي، ونسبهم المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، ت: ١٠٣١هـ ـ ١٦٢٢م، في (التوقيف على مهمات التعاريف)، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، ج١ص١٤٦، إلى بنان بن سمعان التميمي، وقد جمع غفاري، علي أكبر في (دراسات في علم الدراية)، جامعة الإمام الصادق، إيران، بلا تاريخ، ج١ص١٤٥، بين الروايتين، فقال: «ومنها البنانية، بالباء الموحدة ونونين بينهما ألف، وهم أتباع بنان بن سمعان الهندي»، فلعل الشخصية قد تكون واحدة،

ابن درهم[1] مؤدب مروان بن محمد[2] آخر خلفاء بني أمية، وكان زنديقًا فاحش الرأي واللسان، وهو أول من صرح بالإنكار على القرآن والرد عليه وجحد أشياء مما فيه، **وأضاف إلى القول بخلقه أن فصاحته غير معجزة، وأن الناس يقدرون على مثلها وعلى أحسن منها، ولم يقل بذلك أحد قبله، ولا فشت المقالة بخلق القرآن إلا من بعده**»، فظهر أن من الأسباب التي جعلت العلماء يتناولون مسألة الإعجاز بالبحث والدرس تداعي الأفكار الهدامة والثقافات الدخيلة على المجتمع الإسلامي، وتبني بعض المنتسبين للإسلام هذه الشوائب، وتسامح جوَرة السلاطين في غير ما يمس سلطانهم ويعرض لدولتهم، فأول من وصل إلينا ممن خاض في إعجازية القرآن هو الجعد بن درهم، ثم تكلم النظام فانصرف إلى مذهب الصرفة، وتعقبه الجاحظ فرد عليه، ونظم كلامًا في نظم القرآن، ثم توالت المؤلفات وكثُرت حتى تكاد تُعجز المحصي، لكنها على تنوعها لم تخرج عن مذهبين يُلحظان من حيث السبب الذي جعل القرآن معجزًا، هل هو سبب خارج عن ذات القرآن، أم هو سبب ذاتي في القرآن. قال حسن عبد الفتاح[3]: «ومن هذا الذي سبق نجد أن العقول قد يخصبها التضاد،

ولكن اختُلف في اسم الأب، أو بنسبتها مرة للأب ومرة للجد، وأما اختلاف النسبة بين التميمي والهندي، فلعل الأول للصلبية والثاني للسكن أو التأثر أو الوفاة، أو أن بعض من ترجم لهذه الشخصية قد أخطأ فيها، ولم أعثر فيما اطلعت على ترجمة لهذه الشخصية، والله أعلم.

(١) ابن درهم، الجعد بن درهم، ت نحو: ١١٨هـ - ٧٣٦م، الأعلام ج٢ص١٢٠.

(٢) الجعدي، مروان بن محمد بن مروان، أبو عبد الملك، ت: ١٣٢هـ - ٧٥٠م، الأعلام ج٧ص٢٠٨.

(٣) بحث ضمن ندوة علمية لإظهار عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ص٣٣- ٣٤.

فلولا ما نجم من فكر أعور جرى على ألسنة أصحابه قول بعضهم بالصرفة، وقول البعض الآخر بنفي الإعجاز عن القرآن، لما هَمَتْ على أرض القلوب المؤمنة بواعث التوجه نحو الإعجاز وبيانه، وحجاج النافين له؛ لذلك أسفرت هذه المعركة عن أمرين، هما مظهران للعناية بوجوه إعجاز القرآن الكريم: **أولهما**: أن هذه الكتب التي أُلفت لم تدع الإعجاز الذاتي ولا قسيمه دون أن تأخذ من كل بطرف، فحين يعرض بعضها للصرفة كوجه يراه البعض، نرى وابلاً من الحجج الدامغة ينصب فوق الفكرة والقائلين بها ممن لم يعتبرها وجه إعجاز. **ثانيهما**: أن هذه الكتب كانت فاتحة لعلوم البلاغة؛ ليتسنى لمن لم يكن في عصر القرائح العربية الأصيلة أن ينظر من خلال معارفه البلاغية إلى وجه الإعجاز الذاتي للقرآن الكريم، وهو ما أظل الحقب المتعاقبة على الأمة».

المحور الثاني: تطور مصطلح الإعجاز

تمثلت عناية المسلمين بهذا المجال أول الأمر في صورة الدفاع عن القرآن، فلم يكن مصطلح الإعجاز معروفًا في القرون الثلاثة الأولى الهجرية، وإنما عُرف واشتُهر بعد أن وضع الواسطي[1] كتابًا سماه (إعجاز القرآن)، وليس معنى هذا أن البحث والجدل حول إعجازية القرآن لم يكن موجودًا من قبل، بل كانا يدوران على أوسع نطاق في بيئات العلم والعلماء، وبخاصة عند علماء الكلام، ففي أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث اتخذ الكلام في الإعجاز الصورة العلمية المنظمة، حيث ظهرت هذا العصر في البصرة التي كانت تموج بالتيارات الفكرية المختلطة أكثرُ النظريات الرئيسية في الإعجاز صادرة عن

(١) الواسطي، محمد بن زيد بن علي، أبو عبد الله، ت: ٣٠٧هـ - ٩١٩م، الأعلام ج٦ص١٣٢.

المتفلسفين والمعتزلة والمتكلمين، وكثر الكلام في الدين والنبوة وبُحث الإعجاز على أنه فرع لهما، وممن تولى الكلام في هذه القضية، وألف فيها الجاحظ في كتابه (نظم القرآن)[1]، فليست العبرة، كما يقال، بالمصطلح نفسه، بل بالفكرة التي يحويها، ومعروف أن الأفكار دائمًا تسبق مسمياتها، ثم تناول الطبري في كتابه (الدين والدولة)[2] إعجاز القرآن، فأوضح بأن الوجه المعجز في القرآن هو هدفه الإصلاحي وتحقيقه له وأوامره ونواهيه وإخباره عن الجنة والنار، وأسلوبه الرائع رغم أمية النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم[3].

ثم تطور بحث الإعجاز، فوضع فيه الواسطي كتابًا سماه (إعجاز القرآن)، شرحه عبد القاهرالجرجاني شرحين: كبيرًا، وسماه (المعتضد)، وصغيرًا[4]، وممن سار على هذا الطريق الخطابي في كتاب له عن إعجاز القرآن، والذي اجتهد في تفصيل وجوه الإعجاز فيه من جهة البلاغة ، وخرج به عن دائرة النظم إلى دوائر أخرى من المعاني، كالإخبار بما يحدث في المستقبل، وبهذا يكون البحث في الإعجاز قد

---

(١) بنت الشاطئ، د. عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م، ص١٥.

(٢) الطبري، علي بن سهل بن ربن، أبو الحسن، ت: ٢٤٧هـ ـ ٨٦١م، الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص٩٨-٩٩.

(٣) الحمصي، نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ص٥٧.

(٤) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب چلبي، ت: ١٠٦٧هـ ١٦٥٧م، كشف الظنون، عني بتصحيحه: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكة الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص١٢٠، ولكن العجب أن سماه الحاج: عبد القاهر بن عبد الله الجرجاني، والذي في كتب التراجم غير هذا، فإما أن يكون هذا منه سبق قلم، أو أن الخطأ في النسخة أو الطبعة، والله أعلم.

بدأ ينتقل إلى طور جديد، ولم يفتأ العلماء يدرسون هذا الجانب من القرآن حتى أصبح علمًا أفضى إلى علم البلاغة، فناقش كثير من العلماء مسائل الإعجاز في مصنفات لو نُظر إليها اليوم لكانت بالبلاغة ألصق منها بالإعجاز القرآني، وبهذه المصنفات استقر بقاء الثاني أمارة على الأول، فصارت البلاغة مفتاح كشف وجه الإعجاز، ووجوه الإعجاز أساس علم البلاغة، أما أهل التفسير، فالكثير منهم ترك هذه الطريقة وبدأ يقدم تفاسيره بمقدمات في علوم القرآن يتكلم عن الإعجاز ضمن مقدمة من هذه المقدمات، كما فعل القرطبي، والألوسي، وابن عاشور.

المحور الثالث: العلماء والمصنفات التي تناولت الإعجاز

تناول علماء القرن الثالث قضية الإعجاز بالدراسة والتمحيص والردود، ورغم كثرة ما كتب في هذا الباب إلا أن الذي وصلنا منها هو نزر يسير، وهذا المحور سيتناول أسماء بعض العلماء الذين ذُكر عنهم أنهم عالجوا مسألة الإعجاز، ومصنفاتهم التي اهتمت به، دون التطرق لتفاصيل آرائهم؛ لمجيئه في موضعه لاحقًا.

لقد شهد أول القرن الثالث الهجري مقولة النظام في ماهية إعجاز القرآن، وما إن شاعت تلك المقولة حتى استنفرت أمة القرآن عقول العلماء لردها، وبيان بطلانها، وكذلك لإبراز أوجه إعجاز القرآن الكريم المتعددة، فنهض الجاحظ في القرن الثالث الهجري لهذا الأمر، وصنف كتابه (نظم القرآن) رادًّا به على النظام، فكان أول من دفع القول بالصرفة، وأول من نهض لإبراز الإعجاز القرآني في نظمه، وعرْض بلاغة القرآن في آياته، أي: الإعجاز الذاتي للقرآن الكريم،

وكتابه هذا غير موجود، وإنما تشير إليه المراجع الأخرى من كتب الجاحظ نفسه أو من كتب غيره[1].

وشهد أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع ظهور منكري الإعجاز، كابن الراوندي[2] الذي بسط لسانه في مناقضة الشريعة وإنكار إعجاز القرآن كما في كتابيه (الفريد)، و(الدامغ)، وقيل: إنه عارض القرآن في كتاب سماه (التاج)، ومن كتبه (الزمردة) في إبطال الرسالة و(قضيب الذهب)، و(المرجان)، و(البصيرة)، ولقد انبرى كثير من العلماء للرد على ابن الراوندي في لاحق الزمن[3].

ولم تفت هذه الفترة بلا نتاج في قضية الإعجاز، فقد ذُكر أن الباهلي[4] قد وضع كتابًا في إعجاز القرآن، وكذلك صنف الواسطي كتابًا سماه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)، وفيه يقول الرافعي[5]: «بيد أن أول كتاب وضع لشرح الإعجاز وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف إنما هو فيما نعلم كتاب (إعجاز القرآن) لأبي عبد الله محمد بن زيد[6] الواسطي»، ومع ذا بقي مصطلح (نظم القرآن)

---

(١) الإعجاز البياني للقرآن، ص١٥.

(٢) ابن الراوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين، ت: ٢٩٨هـ ـ ٩١٠م، الأعلام ج١ص٢٦٧.

(٣) تاريخ آداب العرب ج٢ص١٥٦ـ ١٥٩، والإعجاز البياني للقرآن، ص١٥.

(٤) الباهلي، محمد بن عمر بن سعيد، أبو عمر، ت: ٣٠٠هـ ـ ٩١٢م، الأعلام ج٦ ص٣١١.

(٥) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٥٢.

(٦) في المطبوع: «يزيد»، وما أثبت من كتب التراجم، وتاريخ آداب العرب ج٢ ص١٢٩، و١٣٢.

قائمًا سائدًا في الاستعمال، فألّف كل من السجستاني[1]، والبلخي[2]، وابن الإخشيذ[3] كتابًا في الإعجاز القرآني وسماه (نظم القرآن)[4].

وجاء القرن الرابع، فألف الرماني كتابًا صغيرًا سماه (النكت في إعجاز القرآن)، وضعه جوابًا عن سؤال وُجِّه له يُطلب فيه ذكر نكت إعجاز القرآن دون التطويل والحجاج، فلخص الرماني جوانب الإعجاز في وجوه سبعة، وبهذا التلخيص انتقلت مباحث الإعجاز خطوة إلى الأمام ورُفعت درجة ثالثة، ثم كتب معاصره الخطابي كتابه (بيان إعجاز القرآن) أشار فيه إلى أن الناس قد أكثروا الكلام في باب إعجاز القرآن قديمًا وحديثًا، وذهبوا فيه كل مذهب، ولم يصدروا عن ري، ولم يذكر فيه من سبقه، ولا من عاصره، ولم يقف الكلام عند هذا الحد، فقد صنف القيرواني[5] كتابًا في إعجاز القرآن سماه (البيان

(١) ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي، أبو بكر السجستاني، ت: ٣١٦هـ ٩٢٩م، الأعلام ج٤ص٩١، والبغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، ت: ١٣٣٩هـ ١٩٢٠م، هدية العارفين، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إستانبول، ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١ص٤٤٤.

(٢) البلخي، أحمد بن سهل، أبو زيد، ت: ٣٢٢هـ - ٩٣٤م، الأعلام ج١ص١٣٤، ومن العجب كيف أخطأ أحمد صقر (إعجاز القرآن، ص١٠)، وتابعته عليه عائشة بنت الشاطئ (الإعجاز البياني، ص١٦)، فسمياه: أحمد بن سليمان، وهو في مصادر الترجمة كما أثبت.

(٣) ابن الإخشيذ، أحمد بن علي بن بيغجور، أبو بكر، ت: ٣٢٦هـ - ٩٣٦م، الأعلام ج١ص١٧١.

(٤) مقدمة إعجاز القرآن، ص١٠، والإعجاز البياني للقرآن، ص١٥- ١٧.

(٥) ابن أبي زيد، عبد الله بن عبد الرحمن، أبو محمد القيرواني، ت: ٣٨٦هـ - ٩٩٦م، اليحصبي، عياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل، ت: ٥٤٤هـ - ١١٤٩م،

عن إعجاز القرآن)، وكذا صنف الطوطالقي[1] كتابًا في الباب نفسه، ثم جاء العسكري، فألف كتاب (الصناعتين)، وجعله كالباب التي يُدخل منها إلى الإعجاز.

وفي أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجري، ومع اتساع مجالات علم الكلام، وتفشّي بعض مظاهر الزندقة والإلحاد؛ بدأت البحوث في الإعجاز القرآني تتخذ مسارات أكثر تطورًا، وساعد على هذا التطور الازدهار المشهود الذي اتسمت به البحوث اللغوية والفنون الأدبية، فقد جاء واحد من أشهر من كتبوا في إعجاز القرآن وانتشرت كتبهم، وهو الباقلاني فألف كتابه (إعجاز القرآن) الذي قال في سبب تأليفه[2]: «وسألنا سائل أن نذكر جملة من القول جامعة، تُسقط الشبهات، وتزيل الشكوك التي تعرض للجهال، وتنتهي إلى ما يخطر لهم، ويعرِض لأفهامهم، من الطعن في وجه المعجزة، فأجبناه إلى ذلك متقربين إلى الله عز وجل، ومتوكلين عليه وعلى حسن توفيقه ومعونته»، وقد اتفق المتأخرون من بعد على أنه في الإعجاز باب على حدة، والغريب أنه لم يذكر فيه كتب الواسطي ولا الرماني ولا الخطابي الذي كان يعاصره، وأومأ إلى كتاب الجاحظ، وناقش فيه مسألة في غاية الأهمية، وهي أن القرآن لم يجئ معجزًا للكفار في عصر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فقط، بل كان إعجازه يشمل العصور الآتية بعد نزوله كلها.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، ضبطه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ج٢ص١٤٣.

(١) الطوطالقي، عبد الله بن فرج، أبو محمد المالكي، ت: ٣٨٦هـ ـ ٩٩٦م، هدية العارفين ج١ص٤٤٧.

(٢) إعجاز القرآن، ص٧.

وتتابعت المؤلفات، فألف ابن الهيصم[1] كتابًا في الإعجاز، وأفرد عبد الجبار الهمذاني جزءاً من كتابه (المغني) لإعجاز القرآن، وألف المفيد[2] كتابًا سماه (إعجاز القرآن والكلام في وجوهه)، وتبعه المرتضى، فألف كتابًا سماه (الموضح عن وجه إعجاز القرآن)، وهو المعروف بـ(الصرفة)، أو (الطرفة في إعجاز القرآن)[3]، وعقبه النيسابوري[4] تلميذ القاضي الهمذاني، ثم عقد ابن حزم الأندلسي بعده فصلاً مستقلاً في كتابه (الفصل) ناقش فيه مسألة الإعجاز، وصال وجال فيه كعادته، ثم جاء ابن سنان الخفاجي بكتابه (سر الفصاحة) الذي نصر فيه مذهب الصرفة.

ثم خلف هؤلاء على الحسناء أبو عذرتها الإمام عبد القاهر الجرجاني، فابتدع طريقة في بحث الإعجاز لم يُسبق إلى مثلها، فجاد علينا قلمه بما وعى في الإعجاز فهمه، وألّف مصنفات مهمة، كشرحي كتاب الواسطي وتفسير القرآن، أما أروع ما وصلنا مما له علاقة ماسة ومباشرة بالإعجاز، فهو أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز

---

(١) ابن الهيصم، محمد بن الهيصم، أبو عبد الله، ت: ٤٠٠، أو٤١٠هـ ـ ١٠١٠م، أو١٠٢٠م، الباخرزي، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب، أبو الحسن، ت: ٤٦٧هـ ـ ١٠٧٥م، دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق ودراسة: محمد ألتونجي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٢ص٨٨٩.

(٢) المفيد ابن المعلم، محمد بن محمد بن النعمان، أبو عبد الله، ت: ٤١٣هـ ـ ١٠٢٢م، الأعلام ج٧ص٢١، والطهراني، آغا بزرك محمد محسن بن علي بن محمد رضا، ت: ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، بلا تاريخ، ج٢ص٢٣١.

(٣) الذريعة ج١٥ص٤٢، ج٢١ص٢٤٥، ج٢٣ص٢٦٧، وهدية العارفين ج١ ص٦٨٨.

(٤) النيسابوري، سعيد بن محمد بن حسن، أبو رشيد، ت: ٤٤٠هـ ـ ١٠٤٨م، الأعلام ج٣ص١٠١.

والرسالة الشافية، وهذه الكتب وضعتْ نظرية النظم وضعًا متكاملاً، وإليها يرجع الفضل في تطور علوم البلاغة بعد ذلك، بل لا يُغالَى إذا قيل: إن ما جاءت به بعض المدارس اللغوية المعاصرة التي اهتمت بالأسلوب والتحليل البنائي للتراكيب اللغوية لم تضف كثيرًا إلى ما نادى به عبد القاهر.

وفي القرن السادس جعل الأصفهاني مقدمة تفسيره في الإعجاز، ثم تبعه الزمخشري، فعالج مسائل الإعجاز بممارسة عمليّة في تفسيره العظيم المشهور بـ(الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، وخصص ابن عطية جزءًا من مقدمة تفسيره للكلام في مسألة الإعجاز، فقال: «والصحيح أن الإتيان بمثل القرآن لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين ويظهر لك قصور البشر في أن الفصيح منهم يصنع خطبة أو قصيدة يستفرغ فيها جهده، ثم لا يزال ينقحها حولاً كاملاً ثم تعطى لآخر نظيره فيأخذها بقريحة جامدة فيبدل فيها وينقح، ثم لا تزال كذلك فيها مواضع للنظر والبدل، **وكتاب الله لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد،** ونحن تبين لنا البراعة في أكثره ويخفى علينا وجهها في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القريحة وميز الكلام»، وكذا فعل القاضي عياض، فخص فصلاً من كتابه (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) لإعجاز القرآن ذكر فيه أن كتاب الله منطو على وجوه من الإعجاز كثيرة، وتحصيلها وضبط أنواعها من أربعة وجوه، ثم ذكر الأوجه، وجاء الخوارزمي[1] فألف كتاب (التنبيه على إعجاز القرآن)، وبعده الحكيم البيهقي، ألّف أيضًا كتابًا في إعجاز

---

(١) الخوارزمي، محمد بن أبي القاسم بن بابجوك، أبو الفضل، ت: ٥٦٢هـ ـ ١١٦٧م، الأعلام ج٦ص٣٣٥.

القرآن[1]، وتلاهما الراوندي، وهو غير الراوندي الزنديق، فألف كتابه (الخرائج والجرائح)، وعقده لبيان معجزات أهل البيت، عليهم السلام، وجعل قسمه الثالث في إعجاز القرآن.

ودخل القرن السابع وتوالت المؤلفات في الإعجاز، فكتب الرازي كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، وكان ذلك بعد اطلاعه على (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، فالتقط منهما فوائدهما وفرائدهما، مع مراعاة الترتيب والتهذيب والتحرير والتقرير، وضبط الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمع متفرقات الكلام في الضوابط العقلية مع اجتناب الإطناب والإيجاز[2]، ثم كتب السكاكي كتابه (مفتاح العلوم)، الذي بحث فيه قضية الإعجاز، فبدأ بعرض مسألة إعجاز القرآن من جهة نظمه وبلاغته على أنها أمر لا نقاش فيه ولا جدال عليه، إلا أنه يلزم لإدراك ذلك، وهو لا يدرك إلا بالتذوق، ما يلزم من تربية حاسة الذوق التي تكشف عن أسرار القرآن وإدراك بلاغته، فقد يتيسر إماطة اللثام عن وجوه ملتثمة للبلاغة فيه، أما نفس وجه الإعجاز، فلا، وجاء بعده الزمْلكاني بأسلوب جديد في دراسة الإعجاز، فألف كتابين الأول (التبيان في علم البيان المطلع على

---

(١) البيهقي، علي بن زيد بن محمد، أبو الحسن ظهير الدين، ت: ٥٦٥هـ ـ ١١٧٠م، الأعلام ج٤ص٢٩٠، والحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، أبو عبد الله، ت: ٦٢٦هـ ـ ١٢٢٩م، معجم الأدباء، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٤ص١٧٦٢.

(٢) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، أبو عبد الله فخر الدين، ت: ٦٠٦هـ ـ ١٢١٠م، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، ود. محمد بركات، دار الفكر، عمان، ١٩٨٥م، ص٢٨، ونسخة أخرى، تحقيق: د. نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٥.

إعجاز القرآن)، والثاني (البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن)، رتّب فيهما الزمْلكاني المسائل التي تفرقت في الكتب السابقة، رتبها على أبواب وفصول، وقد ذكر بعض أهل العلم أن كتاب (البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن) من تأليف حفيد الزمْلكاني، والصحيح ما أثبته المحقق من أنه للزمْلكاني الجد، ثم تلاه ابن أبي الأصبع، فتكلم عن قضية الإعجاز في كتابيه (بديع القرآن)، و(تحرير التحبير)، بتناول مسائل علم البلاغة لما بينهما من العلاقة، وله أيضًا كتاب (البرهان في إعجاز القرآن)، وبعده ألف ابن سراقة الشاطبي كتابًا في إعجاز القرآن[1]، ثم جاء القرطبي، فوضع أول جامعه مقدمة في الإعجاز وشروط المعجزة، فجمع وأجاد، وتلاه القرطاجني، فوضع (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)، وضمّنه فوائد وتدقيقات، وقال في نسبة المعاني للأغراض[2]: «واعتبار ما تكون عليه المعاني من صحة وكمال ومطابقة للغرض المقصود بها وحسن موقع من النفس يكون بالنظر إلى ما المعنى عليه في نفسه، وبالنظر إلى ما يقترن به من الكلام وتكون له به علقة، وبالنظر إلى الغرض الذي يكون الكلام مقولاً فيه، وبالنظر إلى حال الشيء الذي تعلق به القول».

(١) البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم، ت: ١٣٣٩هـ ـ ١٩٢٠م، إيضاح المكنون، صححه: محمد شرف الدين بالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١ص٩٩.

(٢) القرطاجني، حازم بن محمد بن حسن، أبو الحسن ابن حازم، ت: ٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦م، ص١٣٠.

وفي القرن الثامن تكلم المراكشي[1] عن الإعجاز في شرحه لمصباح ابن مالك[2]، مبيِّنًا أن الجهة المعجزة في القرآن تُعرف بالتفكر في علم البيان؛ لأن جهة إعجازه ليست مفردات ألفاظه وإلا لكانت قبل نزوله معجزة، ولا مجرد تأليفها وإلا لكان كل تأليف معجزًا، ولا إعرابها وإلا لكان كل كلام معرب معجزًا، ولا مجرد أسلوبه وإلا لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزًا، ولكان هذيان مسيلمة معجزًا، ولأن الإعجاز يوجد دون الأسلوب، ولا بالصرف عن معارضته؛ لأن تعجبهم كان من فصاحته، ولأن مسيلمة[3] وابن المقفّع[4] والمعري[5]، وغيرهم قد تعاطوها فلم يأتوا إلا بما تمجه الأسماع وتنفر منه الطباع ويُضحك منه في أحوال تركيبه [ويهان] بتلك الأحوال، أعجز البلغاء وأخرس الفصحاء، فعلى إعجازه دليل إجمالي، وهو أن العرب عجزت عنه وهو بلسانها، فغيرها أحرى، ودليل تفصيلي مقدمته التفكر في خواص تركيبه، ونتيجته العلم بأنه تنزيل من المحيط بكل شيء علمًا[6]، ثم جاء العلوي، فألف كتاب (الطراز)، متعجبًا من حال

---

(١) المراكشي، محمد بن عبد الرحمن، أبو عبد الله، ت: ٨٠٧هـ ـ ١٤١٦م، الأعلام ج٦ص١٩٣.

(٢) الجياني، محمد بن عبد الله بن مالك، أبو عبد الله، ت: ٦٧٢هـ ـ ١٢٧٤م، الأعلام ج٦ص٢٣٣.

(٣) الكذاب، مسيلمة بن ثمامة بن كبير، أبو ثمامة، هلك لا رحمه الله: ١٢هـ ـ ٦٣٣م، الأعلام ج٧ص٢٢٦.

(٤) ابن المقفع، عبد الله بن المقفع، ت: ١٤٢هـ ـ ٧٥٩م، الأعلام ج٤ص١٤٠.

(٥) المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان، أبو العلاء، ت: ٤٤٩هـ ـ ١٠٥٧م، الأعلام ج١ص١٥٧.

(٦) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرُباط، أبو الحسن برهان الدين، ت: ٨٨٥هـ ـ ١٤٨٠م، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، ج١ص٦٩، والإتقان في علوم

علماء البيان، كيف أغفلوا وجه الإعجاز وبيانه، وإبراز مطاعن المخالفين والجواب عنها، وذكروا آخر مصنفاتهم ما هو بمعزل عنها، ورافقه ابن القيم، فصنف كتاب (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان)، والذي تناول فيه مباحث البلاغة ممثلاً لها بالامثلة القرآنية، ثم تلاه الزركشي، ووضع كتابه (البرهان في علوم القرآن)، وضمّنه مباحث في معرفة إعجاز القرآن الكريم، قال فيها: «وإعجاز القرآن ذكر من وجهين: أحدهما إعجاز متعلق بنفسه، والثاني بصرف الناس عن معارضته»، وهو نص مهم وسببٌ في انقسام أوجه الإعجاز إلى مذهب الجماعة ومذهب الصرفة، وجعْل هذا الكتاب بهذه الهيكلية.

ثم دخل القرن التاسع، فكان ممن تناول قضية الإعجاز المهائمي الهندي[1]، فصنف كتابه (تبصير الرحمن وتيسير المنان ببعض ما يشير إلى إعجاز القرآن)، ثم تبعه الكافيةجي[2] فألف كتابه (كشف النقاب للأصحاب والأحباب)[3]. **وفي الحقيقة إن أحدًا ممن ترجم للكافيةجي لم**

القرآن ج٤ص١١، وجاء فيه: «وبها أي»، بدلاً من: «ويُهان»، وبالتالي سيُراد أحوال القرآن، لا الأحوال التي تأتي عليها كتب ابن المقفع والمعري ومسيلمة مسببة لها الإهانة، وعندها يكون شبه الجملة: (وبها) متعلقًا بقوله: «أعجز البلغاء»، وهو الأنسب للمعنى.

(١) المخدوم، علي بن أحمد بن علي، أبو الحسن المهائمي، ت: ٨٣٥هـ ـ ١٤٣٢م، الأعلام ج٤ص٢٥٧.

(٢) الكافيةجي، محمد بن سليمان بن سعد، محيي الدين، ت: ٨٧٩هـ ـ ١٤٧٤م، الأعلام ج٦ص١٥٠.

(٣) إيضاح المكنون ج٢ص٣٦٩، وقال: «كشف النقاب للأصحاب والأحباب، الكافيةجي محمد بن سليمان، ص: الأنوار، أوله: الحمد لله الكريم الوهاب،...، الخ، في إعجاز القرآن».

يبين أن هذا الكتاب هو في إعجاز القرآن، إلا صاحب إيضاح المكنون، فيبدو أنه شاهده بنفسه وعرف محتواه؛ لأن الاسم في ظاهره لا يدل من قريب أو من بعيد على تعلق الكتاب بقضية الإعجاز، ثم جاء البقاعي، فألف تفسيره (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، محاولاً فيه الربط بين الآيات والسور، وإيجاد وجه للمناسبة بينها، وهذا سيكون نافعًا عند تطبيق نظرية النظم القرآني.

وأما القرن العاشر، فقد شهد أوله السيوطي، فألف سفره القيم (الإتقان في علوم القرآن)، وضمنه ثمانين نوعًا من مباحث علوم القرآن، خصص النوع الرابع والستين منها للكلام في إعجاز القرآن، ثم أفرد للإعجاز كتابًا خاصًّا، وهو كتاب (معترك الأقران في إعجاز القرآن)، والذي تكلم فيه بإسهاب عن الإعجاز، وبين كيفية معرفته، وقد أوصل أوجه الإعجاز فيه إلى خمسة وثلاثين وجهًا، لكنه اعترف أن بعض ما ذكره لا يُعدّ منها، ويبدو أن العلماء بعد تأليف السيوطي هذا قد أُتخموا في التنظير لمسألة الإعجاز، فنراهم قد استحبوا كتابة مقدمات أول تفاسيرهم أو ضمن تضاعيفها، فعزَّ العثور على مصنف مستقل بعده.

ففي القرن الحادي عشر نجد الشهاب الخفاجي[1] في حاشيته على تفسير البيضاوي، وشرحه لشفا القاضي عياض، قد تناول قضية الإعجاز هذه دون إفراد مصنف مستقل لها.

وفي أواخر القرن الثاني عشر نجد سليمان الجمل في حاشيته (الفتوحات الإلهية) على تفسير الجلالين قد تناول بعض مواطن الإعجاز في الآيات.

---

(١) الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين، ت: ١٠٦٩هـ - ١٦٥٩م، الأعلام ج١ص٢٣٨.

أما القرن الثالث عشر، فقد تميز بظهور الشوكاني وتفسيره (فتح القدير) الذي تناول فيه مواطن الإعجاز، والألوسي وتفسيره (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، الذي افتتحه بفوائد جليلة، جعل الفائدة السابعة منها في بيان وجه إعجاز القرآن، وقد تكلم فيها على أوجه الإعجاز عند كثير من العلماء، ولم يرتض الكثير من أقوالهم، وردّ وناقش أكثر هذه الأقوال حتى قال[1]: «وقد أطال العلماء الكلام على وجه إعجاز القرآن وأتوا بوجوه شتى، الكثير منها خواصه وفضائله مثل الروعة التي تلحق قلوب سامعيه، وأنه لا يملّه تاليه بل يزداد حبًّا له بالترديد مع أن الكلام يُعادَى إذا أعيد، وكونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا مع تكفل الله تعالى بحفظه، والذي يخطر بقلب هذا الفقير أن القرآن بجملته وأبعاضه حتى أقصر سورة منه معجز بالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وموافقته لقضية العقل ودقيق المعنى، وقد يظهر كلها في آية، وقد يستتر البعض، كالإخبار عن الغيب، ولا ضير ولا عيب، فما يبقى كاف وفي الغرض واف».

وفي القرن الرابع عشر كثر المؤلفون في قضية الإعجاز، فقد تناول القنوجي[2] مواطن الإعجاز في تفسيره (فتح البيان في مقاصد القرآن)، وكذلك رشيد رضا أول تفسيره (الذكر الحكيم)، عقد فصلاً في تحقيق وجوه الإعجاز، وبيّن أن للباحثين فيه أقوالاً كتبت فيها فصول وأُلّفت فيها رسائل وكتُب، وقد عقد هذا الفصل عند طبع هذا الجزء من التفسير لبيانها وإيضاحها، لما علم من شدة حاجة المسلمين أنفسهم إليها، دع أمر دعوة غيرهم أو الاحتجاج عليهم بها، ثم

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج١ص٣١.

(٢) القنوجي، محمد صديق خان بن حسن، أبو الطيب، ت: ١٣٠٧هـ ـ ١٨٩٠م، الأعلام ج٦ص١٦٧.

تصدى الرافعي لقضية الإعجاز بكتابيه، (تاريخ آداب العرب)، و(إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، والذي تكلم فيهما على معنى الإعجاز ومذاهب القدماء فيه، ومؤلفاتهم، ففي أول كلامه حدد مفهومه للإعجاز، قائلاً[1]: «وإنما الإعجاز شيئان: ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة، ومزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته، ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه، فكأن العالم كله في العجز إنسان واحد ليس له غير مدته المحدودة بالغة ما بلغت»، وبعده تكلم الزرقاني في مواضع عدة من كتابه (مناهل العرفان في علوم القرآن)، فقال[2]: «الناظر في هذا الكتاب الكريم بإنصاف، تتراءى له وجوه كثيرة مختلفة من الإعجاز، كما تتراءى للناظر إلى قطعة من الماس ألوان عجيبة متعددة بتعدد ما فيها من زوايا وأضلاع، ومختلفة باختلاف ما يكون عليه الناظر وما تكون عليه قطعة الماس من الأوضاع، وسنبدأ بما نراه سليمًا من المطاعن، ثم نقفي بما لا يسلم في نظرنا من طعن»، وجاء بعده وجدي[3]، فتكلم عن هذه القضية في (دائرة معارف القرن العشرين)، وفي مقدمة تفسيره (تيسير القرآن)، وأظهر رأيًا سيُتناول فيما بعد، ومعه تكلم دراز في كتابه (النبأ العظيم)، فأفاد وأجاد، وأما عبد الكريم الخطيب، فقد جمع كلام من سبقه في كتاب واحد فأوعى، وسمَّى كتابه (إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها)، جعل القسم الأول منه للإعجاز في دراسات السابقين، والقسم الثاني للإعجاز في مفهومه الجديد، ثم جاء شهيدا ظلم العلمانية، الأول وهو سيد قطب، والذي

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٣٩.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص٥٧٤.

(٣) وجدي، محمد فريد بن مصطفى، ت: ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م، الأعلام ج٦ص٣٢٩.

عالج في كتابه (في ظلال القرآن)، وكتابه (التصوير الفني في القرآن) مسائل الإعجاز معالجة تطبيقة عملية، والثاني وهو النورسي، والذي سخّر مؤلفاته لحقيقة الإعجاز من نواحيه المتعددة، وخص منها كتابه (إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز) للإعجاز البياني، والذي أتى فيه ببدَع من القول لم تسمع بها آذان الزمان، وأن أحدهم لو قال بحقه: لو أتمه لأنسى ما قبله، لما أبعد النجعة، فبيَّن أولاً: أن مقصده من هذه الإشارات تفسير جملة من رموز نظم القرآن؛ لأن الإعجاز يتجلّى من نظمه، وما الإعجاز الزاهر إلا نقشُ النظم، وثانيًا: أن المقاصد الأساسية من القرآن وعناصره الأصلية أربعة: التوحيد والنبوة والحشر والعدالة، وتبعهم ابن عاشور فذكر أول تفسيره (التحرير والتنوير) مقدمات جعل العاشرة منهن في إعجاز القرآن، فصّل الكلام عنه فيها تفصيلاً مهمًّا يجدر بالحريص العودة إليها، ثم جمع عصريه أبو زهرة كتابًا مستقلاً فصّل فيه قضية الإعجاز، وسمّاه (المعجزة الكبرى القرآن)، عالج فيه مسائل كثيرة تخص القرآن وليس الإعجاز حسب.

ثم دخل قرننا (الخامس عشر)، فظهر الكثير ممن استهواه التأليف في هذا الباب، بعلم أو بغيره، ولكن أبرز من أبدع فيه، مفسر القرن بحق، محمد متولي الشعراوي في تفسيره العظيم وفي كتبه الأخرى، وعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ في كتابيها (الإعجاز البياني للقرآن)، و(التفسير البياني للقرآن)، ثم جاء فاضل صالح السامرائي، بمؤلفات هي بدع من الكلام وسحر، فألف كتابه (معاني النحو)، أوضح فيه حقيقة المراد من قول الجرجاني: «الإعجاز في النظم هو مراعاة معاني النحو»، ثم لم يكتف بالإشارة عن العبارة، فكتب (التعبير القرآني)، و(لمسات بيانية في نصوص من التنزيل)، و(بلاغة الكلمة)، فصار الطريق واضحًا سالكًا لدراسة نظم القرآن وبيان المراد من وجه

الإعجاز هذا، ولم يكن الإعجاب والدهشة بالإعجاز القرآني مقتصرًا على المسلمين حسب، بل بهر هذا الحق كل المنصفين من الديانات الأخرى، فهذا أديب النصارى اليازجي[1]، وهو أبلغ كاتب أخرجته النصرانية، يورد في كتابه (نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد) بعض عبارات ذكرها القرآن، ما يدل على أنها بلغت عنده في البلاغة مبلغًا، وأيضًا ما ذكره رشيد رضا من أن المستشرق الفرنسي ماردريس[2]، والذي كلفته وزارتا الخارجية والمعارف الفرنسيتان لدولته ترجمة (٦٢) سورة من السور الطوال والمئين والمفصل التي لا تكرار فيها ففعل، قد قال في مقدمة ترجمته التي صدرت سنة ١٩٢٦ ما معناه بالعربية: «أما أسلوب القرآن فإنه أسلوب الخالق جل وعلا، فإن

---

(١) اليازجي، إبراهيم بن ناصيف بن عبد الله، ت: ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م، الأعلام ج١ ص٧٦.

(٢) مستشرق بهذا الاسم غير موجود، ولعل هناك تحريفًا في طباعة الاسم، فالمعروف اسمه: جوزيف شارل ماردروس، ت: ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، وهو طبيب فرنسي مستشرق شغف بالأدب، فجمع الكثير من المخطوطات الشرقية، وترجم معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية، الأعلام ج٢ص١٤٧، ولعل من هذه العبارة الاخيرة: (ترجم معاني القرآن الكريم) ظنه الباحثون أنه هو المراد، والذي يقع في الذهن أنه ليس هو، وإنما هو أوكتاف هوداس، ت: ١٣٣٤هـ ـ ١٩١٦م، مستشرق فرنسي كان أستاذًا في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، وعين مفتشًا لمدارس الجزائر، فهو من له (ترجمة ٦٤ سورة من القرآن)، الأعلام ج٢ص٣٢، وهو أول من ترجم صحيح البخاري إلى الفرنسية، ولعل الخطأ في الاسم الوارد في النص ناتج إما من الطباعة، وهذا مستبعد؛ لورود اسم المستشرق في طبعة المنار وطبعتي الوحي المحمدي، أو من محمد رشيد رضا نفسه، رحمه الله، فهو ربما أخذ المعلومة هكذا، وليس من اطلاعه على الكتاب والنص، فوقع له السهو في الاسم، والله أعلم، وليتنا وقعنا على هذا الكتاب، فقطعت جهيزة قول كل خطيب، فالكتاب مطبوع، حسبما ذكر الزركلي.

الأسلوب الذي ينطوي على كنه الكائن الذي صدر عنه هذا الأسلوب لا يكـون إلا إلهيًّا، والحـق الواقـع أن أكثـر الكتـاب ارتيابًـا وشـكًّا قـد خضعوا لسلطان تأثيره (في الأصل: لتأثير سحره، يعني: تأثيره الذي يشبه السحر في كونه لا يعرف له سبب عادي)، وإن سلطانه على ثلاث مائة مليون من المسلمين المنتشرين على سطح المعمورة لبالغ الحد الذي جعل أجانب المبشرين يعترفون بالإجماع بعدم إمكان إثبات حادثة واحدة محققة ارتد فيها أحد المسلمين عن دينه إلى الآن»[1].

وهكذا نجد أنه لم يخل عصر من العصور الإسلامية من تناول إعجاز القرآن بالتأليف تقعيدًا أو تطبيقًا، وما زال في الساحة كثير ممن لا يُحصون عددًا، وفي ضمير الغيب ممن سيُقيَّضون لهذا العمل الجليل أمدًا، ويورِّثون علم هذا الكتاب العزيز أبدًا، ما ينطق بأن هذا المدد العلمي المتتابع إنما هو في ذاته أثر من آثار إعجازه.

المبحث الثاني: معالم نظريات الإعجاز، والقائلون بها

ما تقدم من ذكر الذين صنفوا في الإعجاز القرآني هو نزر يسير بالمقارنة مع العدد الحقيقي للذين تناولوا هذه القضية بالبحث والدرس، وهذا الكم الهائل من المؤلفات في هذا المجال المحدود من الدراسات القرآنية بله علوم الشريعة يجعل الناظر فيها في حيرة من أمر ضبط هذه الأقوال المتكاثرة والمذاهب المتناثرة، فصار حتمًا لازمًا أن توضع للناظر في هذه المسالك علامات ودلائل تهديه للسير فيها وتهون عليه حصرها وتضبط عليه متفرقها.

---

(١) رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، ت: ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ، ص٦٥، ونسخة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص١١، ومجلة المنار، دار الوفاء، المنصورة، عدد ربيع الأول ١٣٥٢هـ، ج٣٣ص٢٨٢.

ولكن لا بد عند وضع الضوابط لهذه القضية من ملاحظة أقرب جنس افترقت عنده الأقوال، فبعض العلماء قد جعل الإعجاز في القرآن ذكر المغيبات، والبعض الآخر جعله في مخالفته لأساليب الكلام المتعارفة، وقسم جعله في خصوصية نظمه، والآخر جعله في عمومية مسائله، وبعضهم جعل الإعجاز فيه صرف الله الناس عن معارضته، ولكن عند تدقيق النظر في هذه المذاهب المتنوعة يلاحظ أنها تدور في مضمارين:

الأول: كون الإعجاز من داخل القرآن، أي: في ذاته، بمعنى اتصافه بصفات جعلت منه معجزًا، وهذا يدخل فيه ذكره للغيب، ومخالفتُه لأساليب الكلام، وخصوصية نظمه، وعمومية مسائله، وغيرها من الأقوال التي نسبت الإعجاز إلى حالة كان عليها القرآن جعلت منه معجزًا.

الثاني: كون الإعجاز من خارج القرآن، أي: صاحَبَ القرآن حدثٌ من خارج القرآن جعل منه معجزًا، وهذا يدخل فيه مذهب الصرفة بكل أقواله وتفرعاته والخلافات التي اصطبغ بها.

قال عبد الكريم الخطيب[1]: «واضح من النظر في هذه الآراء والمذاهب التي قيلت في إعجاز القرآن أنها متشابهة متقاربة، فيما عدا القول بالصرفة، وأنها جميعها تفيض عن نبع واحد».

فتحتم أن يقسم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول منه لمذهب أهل الصرفة، وهم كل من نُسب إليه القول بها، حتى لو لم يتخذها الأساس في إعجاز القرآن، والثاني لمذهب الجماعة، وهم كل من يفرض أن غير الصرفة هو السبب في إعجاز القرآن، وسيكون مذهب

---

(١) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها إعجاز القرآن ج١ص٣٥٢.

الصرفة أول المطلبين؛ لقلة الكلام فيه، وبعده عن النظم القرآني الذي من أجله وضع هذا الكتاب.

المطلب الأول: مذهب أهل الصرفة

لقد استهلكت قضية الصرفة من وقت الأمة وجهود علمائها وانصراف بعضهم عن الإبداع في إخراج مكنونات النظم القرآني الشيء الكثير، وبلغ الأمر إلى حد التبديع والتكفير والإلزام بلوازم الكلام ووصف القائلين بها بالمعاول في هدم صرح الإسلام الشامخ، وفي الحقيقة إن عدم صحة مذهب الصرفة لا يوصل المتبني له إلى درجة التبديع والمعولية في هدم صرح الإسلام، بله التكفير، خصوصًا إذا كان هذا ناتجًا عن الإلزام بلازم المذهب، أو عن الاختلاف العقدي، إلا إذا كان قصد المتبني له التنقص من إعجازية القرآن المؤدية إلى صحة النبوة، فبالتالي سيكون التنقص وما يلزم منه هو السبب في الكفر والابتداع والمعولية، ولم يُفهَم من كل من قال بالصرفة من علماء الإسلام هذا التنقص المزري بصاحبه قبل أي شيء آخر، وقصارى ما يقال فيهم: إنهم علماء اجتهدوا في مسألة، وبدا لهم من اجتهادهم رأي لا يوافق حقيقة ما عليه القرآن.

أسباب القول بالصرفة

ذكر الجرجاني أن الذي يقع في الظن من حديث القول بالصرفة أن يكون الذي ابتدأ القول بها ابتدأه على توهم أن التحدي كان إلى أن يعبر عن أنفس معاني القرآن بمثل لفظه ونظمه، دون أن يكون قد أطلق لهم وخيروا في المعاني كلها، ذاك لأن في القول بها على غير هذا الوجه أمورًا شنيعة، يبعد أن يرتكبها العاقل ويدخل فيها، وذاك أنه يلزم عليه أن تكون العرب قد تراجعت حالها في البلاغة والبيان، وفي جودة النظم وشرف اللفظ، وأن يكونوا قد نقصوا في قرائحهم وأذهانهم،

وعدموا الكثير مما كانوا يستطيعون، وأن تكون أشعارهم التي قالوها، والخطب التي قاموا بها، وكل كلام احتفلوا فيه من بعد أن أُوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وتُحدوا إلى معارضة القرآن، قاصرةً عما سمع منهم من قبل ذلك القصورَ الشديد،...، ثم قال: فإن قالوا: إنه نقصان حدث في فصاحتهم من غير أن يشعروا به. قيل لهم: فإن كان الأمر كذلك، فلم تقم عليهم حجة؛ لأنه لا فرق بين أن لا يكونوا قد عدموا شيئًا من الفصاحة التي كانوا يعرفونها لأنفسهم قبل التحدي بالقرآن والدعاء إلى معارضته، وبين أن يكونوا قد عدموا ذاك ثم لم يعلموا أنهم قد عدموه[1]، فإنهم إن قيل بتحول شأنهم من القدرة إلى الضعف لم تقم عليهم حجة، بل استحال عليهم أن يعلموا أن لنظم القرآن فضلاً على كلامهم الذي يسمع منهم، وعلى النظم الواهن الباقي لهم، ذاك لأن عذر القائل بالصرفة، أن كلامهم قبل أن يتحداهم القرآن كان مثل نظم القرآن وموازيًا له وفي مبلغه من الفصاحة، وإذا كان كذلك، لم يتصور أن يعلموا أن للقرآن مزية على كلامهم، وإذا لم يتصوروا هذا لم يحاولوا تلك المزية، وإذ لم يحاولوا لم يحسوا بالمنع منها والعجز عن نيلها، ولن تقوم عليهم الحجة، بل يلزم أن ينسحب حكم القائلين بنقص العرب في بلاغتهم وبيانهم على بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم وبيانِه، وأن تكون النبوة قد أوجبت أن يمنع شطرًا من بيانه، وإلا كان صلى الله عليه وسلم، قد تلا عليهم

(١) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، أبو بكر، ت: ٤٧١هـ ـ ١٠٧٨م، الرسالة الشافية، تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص١٤٦ـ ١٤٧، ونسخة أخرى بتحقيق: محمود محمد شاكر، الخانجي، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٤م، (بذيل دلائل الإعجاز)، ص٦١١ـ٦١٢.

آية الإسراء في حال هو يستطيع فيها أن يجيء بمثل القرآن الكريم. اللهم إلا أن يقولوا: إنه صلى الله عليه وسلم، قد كان في الأصل دونهم في الفصاحة، وأن الفضل والمزية اللتين كانتا للعرب كانتا لبلغائهم دونه، وهذا قبيح من الكلام وشنيع، فإنه لم يشك أحد بل الذي تواترت الأخبار به أنه صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب[1].

هذا رأي في سبب القول بالصرفة، وهناك سبب آخر ذكره الطباطبائي شبهة عند القائلين بالصرفة، وهي كيف يمكن أن يترشح عن القريحة ما لا تحيط به، والفاعل أقوى من فعله ومنشأ الأثر محيط بأثره، بمعنى: أن الإنسان هو الذي جعل اللفظ علامة دالة على المعنى لضرورة الحاجة الاجتماعية إلى تفهيم الإنسان ما في ضميره لغيره، فخاصة الكشف عن المعنى في اللفظ خاصة وضعية اعتبارية مجعولة للإنسان، وبالتالي فمن المحال أن يتجاوز هذه الخاصة المترشحة عن قريحة الإنسان حد قريحته، فتبلغ مبلغًا لا تسعه طاقة القريحة، وعندئذ يكون من المحال أن يتحقق في اللفظ نوع من الكشف لا تحيط به القريحة، و إلا كانت غير الدلالة الوضعية الاعتبارية، مضافًا إلى أن التراكيب الكلامية لو فرض أن بينها تركيبًا بالغًا حد الإعجاز كان معناه أن كل معنى من المعاني المقصودة ذو تراكيب كلامية مختلفة في النقص والكمال والبلاغة وغيرها، وبين تلك التراكيب تركيب هو أرقاها وأبلغها لا تسعها طاقة البشر، وهو التركيب المعجز، ولازمه أن يكون في كل معنى مطلوب تركيب واحد إعجازي، مع أن القرآن كثيرًا ما يورد في المعنى الواحد بيانات مختلفة وتراكيب متفرقة، وهو في القصص واضح لا ينكر، ولو كانت تراكيبه معجزة لم يوجد منها في كل معنى مقصود إلا واحد لا غير، ثم بيّن معنى الصرفة بما يطابق قول

(١) الرسالة الشافية، ص٦١٢ـ٦١٤، بتصرف.

الجمهور، وأظهر عوار هتين الشبهتين خالصًا إلى القول بأن هذا القول فاسد لا ينطبق على ما يدل عليه آيات التحدي بظاهرها[1].

والصرفة منذ قال بها أو جاهر بإعلانها النظام، كما نُسبت إليه، يصوِّب القول بها قوم ويعارضها آخرون، ويرى البعض لها وجهًا غير ما قاله النظام؛ فلأجل معرفة مداخل هذا الرأي لا بد من معرفة الآتي:

الصرفة لغة

الصرفة في اللغة من الفعل الثلاثي المجرد: صَرَفَ يَصْرِفُ صَرْفًا، بمعنى: رد الشيء عن وجهه. قال ابن منظور[2]: «الصَّرْفُ رَدُّ الشيء عن وجهه، صَرَفَه يَصْرِفُه صَرْفاً فانْصَرَفَ، وصارَفَ نفْسَه عن الشيء: صَرفَها عنه»، وتحتمل كونها بفتح الصاد وسكون الراء، مرة من الصرف، مرادًا بها مطلق وجود الصرف، وتحتمل كونها بكسر الصاد وسكون الراء، هيئة من الصرف، مرادًا بها صرفًا مخصوصًا بقدرة الله، وصيغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص، فصارت كالعلم بالغلبة[3]، فالمعنى اللغوي القاموسي لهذه اللفظة واضح ليس بحاجة إلى كثير كلام.

الصرفة اصطلاحًا

اختلفت مدلولات أقوال الذين تبنوا الصرفة مذهبًا لإعجاز القرآن حتى بلغت أربعة، وستُتناول في هذه الفقرة مجملات هذه المدلولات؛ ليسهل حصرها والاطلاع على متفرقها مجتمعة، دون

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، ت: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، تفسير الميزان، منشورات جماعة المدرسين، قم، ١٤١٢هـ، ج١، ص٣٦- ٣٧.

(٢) لسان العرب، حرف الفاء فصل الصاد ج١١ص٩٠.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٠٣، وص٣٤٧.

التعرض لمن قال بها، وكيفية ردها؛ لأن لهذه التفصيلات فقرات خاصة بها.

المذهب الأول

صُرفوا عن معارضة القرآن مع القدرة عليه، ولو تعرضوا له لم يعجزوا عن الإتيان بمثله، قال الخطابي[1]: «وذهب قوم إلى أن العلة في إعجازه الصرفة، أي: صرف الهمم عن المعارضة، وإن كانت مقدورًا عليها غير معجوز عنها، إلا أن العائق من حيث كان أمرًا خارجًا عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات».

المذهب الثاني

صُرفوا عن معارضة القرآن مع كونه ليس في مقدورهم، ولو تعرضوا له لما قدروا عليه، والفائدة حينئذ هي صرف أوهام العرب عن أن تحاول معارضة القرآن الكريم، فهي بمثابة الدفع عما يُشغب به من الباطل على حق القرآن الكريم، فتكون من روافد حفظ قداسة القرآن الكريم، قال الجاحظ[2]: «ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، ولذلك لم نجد أحدًا طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك، فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء وأشباه النساء، ولألقَى ذلك

---

(١) الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، أبو سليمان، ت: ٣٨٨هـ ـ ٩٩٨م، بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص٢٢.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان، ت: ٢٥٥هـ ـ ٨٦٩م، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٦٦م، ج٤ص٨٩.

للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال».

المذهب الثالث

صُرفوا عن التعرض للقرآن بسلب قدرهم، وذلك برفع العلوم المعينة على المعارضة من الملكات، ولكن فُهم من بعض النصوص المنقولة بصورة مجتزأة أن أهل هذا الرأي قد اختلفوا في عودة العلوم لهم بعد ترك المعارضة، فقد ذكر الرافعي أن مذهب المرتضى في الصرفة هو كونهم قد سلبت منهم العلوم التي بها يقدرون على معارضة القرآن[1]، وأطلق الكلام ولم يذكر له تقييدًا، وقد أخذ بعضهم رأي المرتضى هكذا مسلَّمًا، وقارنه مع رأي ابن سنان الخفاجي، فظن أن بين الرأيين اختلافًا، معتمدًا على قول ابن سنان[2]: «وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن **سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك**»، ومرجحًا تعلق «وقت مرامهم ذلك» بـ«سلبوا»، فقال بمخالفة ابن سنان لرأي المرتضى من حيث إن المرتضى قال بسلب العلوم مطلقًا، وابن سنان قال بسلبها وقت مرامهم المعارضة، ولكن بالعودة إلى ما قاله التفتازاني يتبين أن رأي المرتضى هو نفسه رأي ابن سنان، فقد قال السعد[3]: «وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة إلى أن إعجازه بالصرفة، وهي أن الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها، وذلك إما بسلب قدرتهم أو بسلب دواعيهم أو بسلب العلوم التي لا بد منها في

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٤٤.

(٢) ابن سنان، عبد الله بن محمد بن سعيد، أبو محمد الخفاجي، ت: ٤٦٦هـ - ١٠٧٣م، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص١٠٠.

(٣) شرح المقاصد ج٢ص١٨٤.

الإتيان بمثل القرآن بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزالها الله، وهذا هو المختار عند المرتضى، وتحقيقه: أنه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه أو يدانيه، والمعتاد أن من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الإتيان بالمثل **إلا أنهم كلما حاولوا ذلك أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم**».

المذهب الرابع

صُرفوا عن المعارضة بسلب الدواعي المقتضية للمعارضة، قال الباقلاني[1]: «فإن قيل: فلم زعمتم أن البلغاء عاجزون عن الإتيان بمثله مع قدرتهم على صنوف البلاغات، وتصرفهم في أجناس الفصاحات؟ وهلا قلتم: إن من قدر على جميع هذه الوجوه البديعة بوجه من هذه الطرق الغريبة، كان على مثل نظم القرآن قادرًا، وإنما يصرفه الله عنه ضربًا من الصرف، أو يمنعه من الإتيان بمثله ضربًا من المنع، **أو تقصر دواعيه [إليه] دونه، مع قدرته عليه**؛ ليتكامل ما أراده الله من الدلالة، ويحصل ما قصده من إيجاب الحجة؛ لأن من قدر على نظم كلمتين بديعتين، لم يعجز عن نظم مثلها، وإذا قدر على ذلك قدر على ضم الثانية إلى الأولى، وكذلك الثالثة، حتى يتكامل قدر الآية والسورة»، وقال شارح النكت للرماني بأن العرب كانوا قادرين على المكابرة والمعاندة وكانوا أحرص الناس على أن يعارضوا نوعًا من المعارضة إلا أن القرآن بلغ بهم من الروع والإعجاب مبلغًا ظهرت فيه أحوالهم وانكشفت انكشافًا استوى في العلم به منهم خاصتهم وعامتهم، فلم يجدوا عند أنفسهم للمعارضة موقعًا لو اشتغلوا بها، فالصرف هو

---

(١) إعجاز القرآن، ص٤١.

الذي نذكره من روعه إياهم بالكلام الرائع[1]، وقال الرازي[2]: «الذين قالوا: بأن القرآن إنما كان معجزًا للصرفة إنما ذهبوا إلى ذلك المذهب فرارًا من هذا السؤال؛ لأن الإعجاز على ذلك القول ليس في الفصاحة، **بل في سلب تلك العلوم والدواعي عن القلوب**، وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله تعالى»، فتبين أن للصرفة عند القائلين بها مفاهيم عدة، وتحديدها في محاور: الأول: سلب الإرادة عن المعارضة مع بقاء القدرة، والثاني: سلب القدرة التي بها تتحقق المعارضة مع بقاء الهمة والرغبة، والثالث: سلب القدرة والإرادة.

وهذا ما سبقت الإشارة إليه من أن ذهاب الهمة أو الكسل قد ينتج عن الإحساس بالعجز تجاه شيء ما.

أهم العلماء القائلين بالصرفة

أدناه أهم العلماء الذين نسبت إليهم الصرفة ولو مع غيرها من أوجه الإعجاز، وأهم مقولاتهم فيها، والمصادر التي ذُكرت فيها، ومدى انطباقها على ما نُسب إليهم، وإلى أي مذهب من مذاهب الصرفة التي مرت ينتمون.

الأول: النظام

اشتُهر في الأوساط العلمية أن أول قائل بالصرفة هو النظام، وفي الحقيقة ليس بين أيدي أهل العلم في الوقت الحاضر كتاب للنظام يذكر فيه رأيه بصراحة، ولكن بين أيدينا مصنفات تقول: إن هذا هو رأي النظام، وهذا شيء يحتمل عدة أمور منها: النقل للمعنى، النقل

---

(١) مؤلف مجهول، شرح نكت الرماني، تحقيق: د. زكريا سعيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ، ص٩١.

(٢) مفاتيح الغيب ج٣١ص٧٣.

للفهم، النقل المبني على التحامل على النظام، فما هو رأي النظام حسب نقل العلماء له، وهم:

الجاحظ

قال الجاحظ[1]: «فكتبت لك كتابًا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعّان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، **ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة**». قال محمود توفيق[2]: «فانظر ما أثبتوا للقرآن الكريم وما نفوا: أثبتوا أنه حق، وأنه تنزيل من عند الله تعالى، وهذا قاطع بأنهم قائلون بأن القرآن الكريم آية على صدق النبوة المحمدية، ونفوا أن يكون تأليفه ونظمه معجزًا وحجة وبرهانًا، فمناط المنازعة ليس إعجاز القرآن الكريم، **ولكن مناط المنازعة أن يكون وجه إعجازه نظمَه وتأليفه، ذلك تحرير مناط المخالفة**»، ثم قال: «مقالة الجاحظ مصرحة بأن النظام ومن نجم بعده يرى أن القرآن الكريم حق منزل من الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ولكن هذا الحق المنزل من الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وصحبه؛ ليكون آيته على صدق نبوته ليس تأليفه آية النبوة وحجتها وبرهانها ودلالتها، فقول الجاحظ: «وأنه تنزيل، وليس ببرهان ولا دلالة»، الضمير في

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان، ت: ٢٥٥هـ - ٨٦٩م، رسائل الجاحظ، شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٩٧٩م، ج٣ص٢٨٧.

(٢) إعجاز القرآن الكريم بالصرفة دراسة ناقدة، جامعة الأزهر، شبين الكوم، ص٢٢-٢٤.

(أنه) يعود إلى تأليف القرآن الكريم؛ لأنه قرر أنه حق، واسم (ليس) ضمير راجع إلى تأليف القرآن، وليس إلى القرآن الكريم نفسه؛ لأنه لو عاد إلى القرآن نفسه لكان النظام منكرًا إعجاز القرآن الكريم بأي وجه، وليس كذلك، فالضمير عائد إلى تأليف القرآن الكريم، أي: «وأن تأليف القرآن تنزيل، وليس هذا التأليف في نفسه ببرهان ولا دلالة، بل البرهان والدلالة في أمر آخر من القرآن»، وعلى هذا يكون القرآن الكريم عنده شأنه شأن الكتب السماوية الأخرى هي معجزة بما فيها من الإنباء بالغيب وليس بالنظم، فالقرآن عند النظام حق معجز، وهو حجة النبوة، أمَّا التأليف والنظم، فليس هو وجه الإعجاز ومناطه عنده بل وجهه ومناطه أمر آخر لم يصرح به الجاحظ فيما نقله لنا عن النظام، وإن صرح لنا به ابن الخياط».

وقد ذكر الخياط أوجه حجية القرآن للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على نبوته عند النظام، فقال[1]: «**ثم قال (الراوندي): وكان يزعم، (أي: النظام)، أن نظم القرآن وتأليفه بحجة**[2] **للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن الخلق يقدرون على مثله، ثم قال: هذا مع قول الله عز وجل**[3]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾. **اعلم، علمك الله الخير، أن القرآن حجة للنبي صلى الله**

(١) الخياط، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين، ت: ٣٠٠هـ ـ ٩١٢م، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٦٨.

(٢) هكذا في المطبوع، والصحيح المناسب لما نسبه الراوندي للنظام أن تكون: « ليس بحجة»، بدليل السياق والباء الزائدة الداخلة على خبر «ليس» الساقطة، فيبدوا أنها سقطت من المطبوع أو من المخطوط.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

عليه وسلم على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله[1]: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾**، الآية، ومثل قوله[2]:** ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾**، الآية، ومثل قوله[3]:** ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾**، وقوله[4]:** ﴿أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾**، ثم قال[5]:** ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾**، فما تمناه منهم أحد، ومثل قوله[6]:** ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾**، الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه، وهذا وما أشبهه في القرآن كثير، فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله[7]:** ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾»، وقد حاول محمود توفيق غمز رأي الجاحظ في النظام بذكر أقوالٍ للخياط استغرب فيها رواية آراء عن النظام انفرد بها الجاحظ.

---

(١) سورة النور، الآية ٥٥.

(٢) سورة الفتح، الآية ١٦.

(٣) سورة الروم، الآية ١-٣.

(٤) سورة الجمعة، الآية ٦.

(٥) سورة الجمعة، الآية ٧.

(٦) سورة آل عمران، الآية ٦١.

(٧) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

وليس فيما نقله الجاحظ، وهو القريب من النظام، ما يدل على أن النظام كان يقول بأنه يمكن الإتيان بمثل القرآن، وأنه لو خلي بين العرب وبين القرآن لما عجزوا عن الإتيان بمثله، وما منعهم إلا الصرف، إلا أن يكون قد نُسب إليه، وبعد التحميل فوق الطاقة، ما قد يلزم من مذهبه، وهذا ليس بلازم، بل حسب ما نقل الخياط يمكن الجزم بأن النظام كان يرى استحالة الإتيان بمثل القرآن؛ بدليل تبنيه لأوجه إعجازٍ، كالإخبار بالغيب والسرائر، التي لا يمكن لأحد الإتيان بها، إلا أن يقال بأن النظام كان يرى إمكانية معرفة الغيب من غير الله، وهو ما لا يمكن القبول بنسبته للنظام، ولا نقَلَه أحد عنه.

وأما ما يمكن أن يفهم من كلام الجاحظ، حسب ما ادعاه مذهبًا للنظام، أن نظم القرآن عند النظام ليس هو دليل النبوة وبرهانها، وإنما دليلها شيء آخر، وهذا كلام لا يستلزم التكفير ولا التبديع، بل ولا التفسيق، خصوصًا من عالم عُرف عنه أنه كان أهلاً لمثل هذه المسائل، بل يقال فيه: اجتهد حسب طاقته، ولم يصب ما يدل عليه الظاهر القريب، فنرجوا الله أن يجازيه على حسب نيته في اجتهاده.

الأشعري

قال الأشعري[1]: «وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما تأليفه والنظم، فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»، فحسب ما نقل الأشعري يفهم أن آية النبوة في القرآن عند النظام هي إخباره عن المغيبات، ولعله أخذ هذا الرأي مما ذكره الخياط في الانتصار، وبيّن أن

---

(١) الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، ت: ٣٢٤هـ - ٩٣٦م، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، بلا تاريخ، ص٢٢٥.

النظام كان لا يرى مانعًا من القدرة على الإتيان بمثل تأليف القرآن ونظمه، انطلاقًا من أن النظم عنده ليس هو آية النبوة المعجزةَ، والسبب في عدم الإتيان بمثل تأليفه ونظمه هو المنع والعجز اللذان أحدثهما الله في العباد، وهذا مشعر بتبنّيه للصرفة، وقول النظام: «أحدثهما فيهم»، حسب ما نقل الأشعري، يفهم منه أحد أمرين: الأول: أن يكون المقصود بإحداث المنع والعجز فيهم، أنه خلقهم عاجزين وممنوعين من أول الأمر، أي: من أصل الخلقة، فيكون المعنى: بمنع وعجز خُلِقا فيهما أصلاً من أول خلق العباد، وهذا ما يعرف اليوم بحدود القدرات البشرية، كمديات السمع والبصر وغيرها، وهذا شيء لا مناص منه؛ ليتحقق الإعجاز؛ كون المعجزة من الممتنع عادة، لا عقلاً، والثاني: أن يكون القصد من إحداث المنع والعجز فيهم طروهما بعد نزول القرآن، فيكون الإحداث لا بمعنى الخلق، بل بمعنى الحدوث، ويكون السبب في عدم القدرة على الإتيان بمثل القرآن هو حدوث منع وعجز طارئين لا في أصل خلقهم، وذا يقرّب من القول بسلب العلوم، أو الدواعي، ولا يقدح في هذه الدلالة الإجمالُ الذي اكتنف قول الأشعري: «منعهم بمنع وعجز»، وعدم معرفة حقيقة ما سلبه الله منهم؛ لأن النتيجة حتى بعد معرفة المسلوب منهم ستكون واحدة، وهي المنع الخارج عن ذات القرآن، وهذا ما حاول محمود توفيق أن يغمز به قول الأشعري، فقال[1]: «هذا العجز والمنع، هو ما عُرف بالصرفة، والأشعري في روايته لم يبين لنا بم كان الصرف عند النظام، ولم؟ أكان صرفًا للهمة عن المعارضة، أم كان صرفًا لقدرة، وبم كان ذلك، أكان بسلب العلم بالمعارضة أم بسلب العقل؟ فهذا الصرف يحتمل أن يتمثل في أمور:

(١) إعجاز القرآن الكريم بالصرفة دراسة ناقدة، ص٢٦.

١. سلب الهمة عن المعارضة مع قدرتهم وعلمهم وكمال عقلهم.
٢. سلب القدرة على المعارضة مع بقاء الهمة والرغبة في المعارضة.
٣. سلب العلم الذي به تتحقق المعارضة.
٤. سلب العقل أصلاً، كل هذا لا تكشف عنه رواية الأشعري، وهو في موقفه المناوئ للمعتزلة لا يجعل روايته في منزلة الثقة المسلّمة حتى يؤيدها نص من كتاب للنظام، أو نص لواحد من أصحاب النظام».

وهذا يؤيد ما تقدم التنويه عليه من أن المفهوم من كلام النظام هو عدم القدرة على الإتيان بمثل القرآن، وأن كون نظم القرآن غير ممتنع الإتيان بمثله عقلاً عند النظام لا يجعل الإتيان بمثله ممكنًا عادةً؛ لأن آية إعجازه، وهي الإخبار بالغيب والسرائر، لا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها، أضف إليها المنع والعجز، بالمعنيين المحتملين، اللذين أحدثهما الله فيهم، وبالتالي فإن أمكن نسبة الصرفة، المقبولة عقلاً، إلى النظام، لا يمكن نسبة القولة الشنيعة «إمكان الإتيان بمثل القرآن» إليه؛ لأن إمكانية الإتيان بمثل نظمه عقلاً، لا تعني بالضرورة إمكانية الإتيان بمثله عادة.

البغدادي

قال البغدادي[1]: «الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه قوله: إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته،

---

(١) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، أبو منصور، ت: ٤٢٩هـ ـ ١٠٣٧م، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص١٢٨.

فإن العباد قادرون على مثله، وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف، وفي هذا عناد منه لقول الله تعالى[1]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله»، ثم قال[2]: «وقال النظام منهم: ليس في نظم كلام الله سبحانه إعجاز كما ليس في نظم كلام العباد إعجاز، وزعم أكثر المعتزلة أن الزنج والترك والخزر قادرون على الإتيان بمثل نظم القرآن وبما هو أفصح منه، وإنما عدموا العلم بتأليف نظمه وذلك العلم مما يصح أن يكون مقدورًا لهم».

لم يرم البغدادي النظامَ بالصرفة صراحة، ولكن قوله: «وإنما عدموا العلم بتأليف نظمه وذلك العلم مما يصح أن يكون مقدورًا لهم»، أفهم رميه بها ضمنًا.

ومما يثير الانتباه هنا أن البغدادي أشار إلى ما ذكره كل من الجاحظ والأشعري، وزاد عليهم، فقال: «فإن العباد قادرون على مثله، وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»، وقد أحسن تشخيص القضية محمود توفيق لما قال[3]: «وفيه زيادة قوله: «وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»، فهل هذه الزيادة جاءت في نص موثق نسبه إلى النظام؟ الظن أن هذا لا يثبت نسبته إليه؛ لأنه لو ثبت واطلع عليه الجاحظ أو الأشعري لكان جديرًا بالرواية، فإنه حامل لما هو أعظم شناعة مما رووا عنه، فكيف يدَعون القوي في الدلالة على

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٢) الفرق بين الفرق، ص٢١٨.

(٣) إعجاز القرآن الكريم بالصرفة دراسة ناقدة، ص٢٧.

الخطأ إلى ما هو أدنى في الدلالة عليه؟ زيادة من البغدادي لا أجدني إلا متوقّفًا أو مبالغًا في التوقف بقبولها وتوثيق نسبها إلى النظام، البغدادي يقرر أن النظام يرى القرآن الكريم آية النبوة ومعجزًا، وأنه يحصر إعجازه في الإخبار بالغيب، وأما نظمه وإن كان بليغًا إلا أنه غير معجز يمكن الإتيان بمثله، وبما هو أحسن منه، غير أن البغدادي لم يبيِّن لنا وجه عدم إتيان العرب بنظم مثله أو أحسن منه عند النظام، أي: أنه لم يشر إلى الصرفة، وإن فُهمت ضمنًا، كما سبق أن أشرت إلى مثله في رواية الأشعري».

لا يبعد، بعد حسن الظن بالبغدادي، أن يقال: إن هذه الزيادة المنسوبة للنظام، جاءت مما فهمه البغدادي من لازم مذهبه، فرماه بها تشنيعًا عليه، خصوصًا أنها جاءت في معرض نشر فضائحه، وسبقت الإشارة إلى أن مثل هذا ممكن الورود.

الشهرستاني

قال الشهرستاني في معرض ذكر مخالفات النظام للمعتزلة[(1)]: «التاسعة: قوله في إعجاز القرآن: إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا».

ما ذكره الشهرستاني يؤكد ما رُوي عن النظام من إثباته إعجاز القرآن من حيث الإخبار بالغيب، وانصراف دواعي العرب جبرًا وتعجيزًا عن معارضة القرآن.

---

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، ت: ٥٤٨هـ ـ ١١٥٣م، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج١ ص٥٥ـ٥٦.

القرطبي

قال القرطبي[1]: «قلت: فهذه عشرة أوجه ذكرها علماؤنا، رحمة الله عليهم، ووجه حادي عشر قاله النظام وبعض القدرية: إن وجه الإعجاز هو المنع من معارضته، والصرفة عند التحدي بمثله، وأن المنع والصرفة هو المعجزة دون ذات القرآن، وذلك أن الله تعالى صرف هممهم عن معارضته مع تحدّيهم بأن يأتوا بسورة من مثله، وهذا فاسد؛ لأن إجماع الأمة قبل حدوث المخالف أن القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إن المنع والصرفة هو المعجز لخرج القرآن عن أن يكون معجزًا، وذلك خلاف الإجماع، وإذ كان كذلك علم أن نفس القرآن هو المعجز؛ لأن فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة، إذ لم يوجد قط كلام على هذا الوجه، فلما لم يكن ذلك الكلام مألوفًا معتادًا منهم، دل على أن المنع والصرفة لم يكن معجزًا».

قول القرطبي: «فلو قلنا: إن المنع والصرفة هو المعجز لخرج القرآن عن أن يكون معجزًا»، فيه مصادرة على المطلوب؛ لأن كون القرآن معجزًا مما لا يخالف فيه أحد من المسلمين، لا النظام ولا غيره، وإنما الخلاف الذي بين أهل الصرفة وغيرهم، هو في ماهية وجه هذا الإعجاز، وفي أن قولهم بأن المنع والصرفة هما سبب الإعجاز في القرآن، لا يجعل القرآن غير معجز، فيلزم منه مخالفة الإجماع، فقولهم هذا يجعل سبب الإعجاز من خارج ذات القرآن، وكون سبب إعجاز القرآن من خارجه يخالف ظاهر النص القريب، لا أن يجعله، من حيث كونه آية النبوة، غيرَ معجز.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ج١ص٧٥.

الزركشي

قال الزركشي[1]: «بيان الأقوال المختلفة في وجوه الإعجاز، وقد اختلف فيه على أقوال أحدها: وهو قول النظام: إن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم، وكان مقدورًا لهم لكن عاقهم أمر خارجي، فصار كسائر المعجزات».

الذي ذكره الزركشي يدل على نسبة الصرفة إلى النظام، وهو ظاهر في أن المسلوب منهم لمنعهم من المعارضة إنما هو عقولهم، ولا يقدح في هذا الاحتماليةُ الواردة في المراد من سلب العقل؛ لأن كونهم صاروا إزاء القرآن الكريم بلا عقول على الإطلاق، قول لا يقبله العقل والواقع، فلا يمكن لأحد أن يدعي أن النظام كان يرى أنهم صاروا مع القرآن الكريم بلا عقول، وكانوا أشبه بالمجانين، فلم يبق على قوله إلا سلب تعقّلهم الوجه الذي به يعارضون، والعلوم التي بها تقع المعارضة.

يفهم مما مضى أن غالب من تحدثوا عن النظام من غير المعتزلة أثبتوا له القول بإعجاز القرآن الكريم، وأنه آية النبوة، ولا عبرة بقول البغدادي من أن النظام أُعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفًا من السيف، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه؛ لأنه اتهام لم يقترن بدليل، ولاسيما أن الخياط القريب من عهد النظام قد أثنى عليه بأنه خُبِّر عن عدة من المعتزلة أن إبراهيم قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد، فما كان منها

---

(١) الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله بدر الدين، ت: ٧٩٤هـ ١٣٩٢م، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٥٧م، ج٢ص٩٣ـ ٩٤.

يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي، وسهل علي سكرة الموت. قالوا: فمات من ساعته، وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به، والله تعالى شاكر لهم ذلك[1].

فالنظام لم يرد الطعن في النبوة كما حاول تصوير هذا بعضُهم، وإنما رأى رأيًا في مسألة، ولم يوفّق في نظر الجماعة إلى إصابة الحق فيها، ومسألة صحة أو عدم صحة مذهب الصرفة، موضعها نهاية المطلب، ولم يكتف بالتزام أن إخبار القرآن عن الغيب وجهًا للإعجاز، وإنما أضاف الصرفة وجهًا آخر، والسبب في هذا أن ما كان فيه إخبار بغيب في القرآن الكريم لا يشمل القرآن الكريم كله، فأراد النظام أن يدفع عما ليس فيه إخبار بغيب توهم القدرة على الإتيان بمثله، فقال: بأنهم مصروفون عنه بعجز ومنع أحدثهما الله فيهم.

الثاني: الجاحظ

لا شك أن الجاحظ من أوائل الذين ردوا على النظام في مسألة الصرفة، وأنه كان من الأوائل كذلك في تناول إعجاز القرآن في نظمه، فهو صاحب كتاب (الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه)[2]، والذي تناول فيه قضية الإعجاز النظمي، فقال فيه وهو يقدمه إلى الفتح بن خاقان[3]: «فكتبت لك كتابًا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعّان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص٨٤.

(٢) الحيوان ج١ص٩.

(٣) ابن غرطوج، الفتح بن خاقان بن أحمد، أبو محمد، ت: ٢٤٧هـ ٨٦١م، الأعلام ج٥ص١٣٣.

لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن خلق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة»[1]، وهو الذي كان يجهر بأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة، لتبيّن له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين[2].

ولكن ورود بعض العبارات العرضية في مواضع الجدال مع بعض المخالفين، أدى إلى أن يُرمَى هذا الرجل بالصرفة، ففي معرض ذكر الدهريين وإنكارهم خبر بلقيس والهدهد وسليمان عليه السلام، وقد احتجوا لذلك بأن الله قد أعطى لسليمان ملكًا عظيمًا، فكيف يكون سليمان عليه السلام ذاهلاً عن خبر بلقيس ليعلمه إياه الهدهد، وبلقيس نابهة الذكر، وما بين موطنها وموطن سيدنا سليمان عليه السلام ليس بالمقطوع سبيله، فجاء جواب الجاحظ عن هذا بأن ذهول سليمان عليه السلام عن خبر بلقيس معقول، فإن الله يتدخل قدره، فيرفع عن الأوهام أشياء ويصرفها عن الفطن، فيحدث ما جرى به القدر، ويضرب لذلك مثالاً بسيدنا يعقوب ويوسف عليهما السلام، فيعقوب عليه السلام نبي، ويوسف عليه السلام وزير بلد لا يجهل، وكان يوسف عليه السلام فيه نابهًا معروفًا، ومع ذلك لم يعرف يعقوب مكان يوسف، ولا يوسف مكان أبيه عليهما السلام، فالله تعالى رفع عن أوهامهما ذلك ليجري قدره، وكذلك ما كان من أمر سيدنا موسى عليه السلام وقومه في التيه، وموسى نبي، وقومه أخبر

---

(١) رسائل الجاحظ (خلق القرآن) ج٣ص٢٨٧.

(٢) رسائل الجاحظ (حجج النبوة) ج٣ص٢٢٩.

الناس بأمر سيناء وقد وقعوا في التيه ولم يجدوا مخرجًا؛ لأن الله تعالى رفع عن أوهامهما ذلك ليجري قدره، يقول[1]: «ومثل ذلك ما وقع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، ولذلك لم نجد أحدًا طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك، فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القضية على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء وأشباه النساء، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال، فقد رأيت أصحاب مسيلمة وأصحاب ابن النواحة إنما تعلقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام، الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه، فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد، ولو اجتمعوا له».

ففَهم بعض العلماء من هذه العبارة أنه يقول بالصرفة، وسيُتناول رأيه في الصرفة بعد ذكر من نقد عليه مقالته هذه، ودونك البعض منهم:

الرافعي

يقول الرافعي[2]: «أما الجاحظ فإن رأيه في الإعجاز كرأي أهل العربية، وهو أن القرآن في الدرجة العليا من البلاغة التي لم يعهد مثلها، وله في ذلك أقوال نشير إلى بعضها في موضعه غير أن الرجل كثير الاضطراب، فإن المتكلمين كأنما كانوا من عصرهم في مُنْخُل؛ **ولذلك لم يسلم هو أيضًا من القول بالصرفة**، وإن كان قد أخفاها، وأومأ إليها عن عُرض، فقد سرد في موضع من كتاب (الحيوان) طائفة من أنواع العجز، وردها في العلة إلى أن الله صرف أوهام الناس عنها

(١) الحيوان ج٤ص٨٩.

(٢) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٤٦ـ١٤٧.

ورفع ذلك القصد من صدورهم، ثم عدَّ منها: «ما رَفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة لقرآنه بعد أن تحداهم الرسول بنظمه»، وقد يكون استرسل بهذه العبارة لما في نفسه من أثر أستاذه، وهو شيء ينزل على حكم الملابسة، ويعتري أكثر الناس إلا من تنبَّه له أو نُبّه عليه، أو هو يكون ناقلاً، ولا ندري».

ما ذهب إليه الرافعي من أن قول الجاحظ بالصرفة كان إما من تخليطه، أو مما تبقّى من آثار شيخه فيه فذكره استرسالاً، لا يقبل بسهولة؛ لأن تخليطه في هذه المسألة وبهذا الوضوح مما يستبعد في الأدباء أمثال الرافعي، بله العلماء أمثال الجاحظ، وأما كونه مما تبقّى من آثار شيخه فيه، فالواقع يتكفل برد هذا الكلام؛ لأن الكتب لم تخبرنا عن عالم رد رأي النظام في الصرفة قبل الجاحظ، وحيث إن الكلام قد صدر عن الجاحظ وجب التماس طريق للجمع بين الرأيين، وسيأتي بعد.

عبد الكريم الخطيب

قال عبد الكريم الخطيب بعد أن بين وجه الصرفة عند الجاحظ وعرض مذهبه في إعجاز القرآن الكريم بنظمه وجعله إمام هذا المذهب في إعجاز القرآن الكريم وعمدة الرأي فيه[1]: «ثم لا تعجب إذا رأيت الجاحظ يقول بالصرفة في وجه الإعجاز في القرآن، فالجاحظ كما نعلم معتزلي، بل وجه من وجوه المعتزلة ورأس من رؤوسهم، ونعلم أيضًا أن النظام وهو شيخ من شيوخ المعتزلة قد كان أول من جاهر بهذا الرأي، وفتح للناس باب الكلام فيه، ولا يذهبن بك الرأي إلى أن تحسب الجاحظ متابعًا أو مقلدًا لإمام مذهبه النظام في هذا الرأي،

(١) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ج١ص١٥١-١٥٣.

فالجاحظ وإن أخذ بقول النظام فليس ذلك عن تقليد ومتابعة، وإنما عن نظر وموازنة ومراجعة ثم اقتناع، ولهذا، فإننا نرى الجاحظ يطلب لهذا الرأي أسسًا يقوم عليها، وأوتادًا تمسك به، وتجعل له معقولية ومنطقًا، ولهذا أيضًا كان رأي الجاحظ في القول بالصرفة هو الذي جعل لرأي النظام بعد هذا مكانًا بين الآراء التي دارت حول إعجاز القرآن، ولولا هذا لما التفت الناس إلى رأي النظام هذا الالتفات، ولما عاش هذا الرأي في الناس ينقضونه حينًا ويقبلونه أحيانًا، وأمر آخر، وهو أن الجاحظ إنما قال بالصرفة بعد أن أعياه الوقوع على الضوابط الدقيقة التي يضبط بها وجه الإعجاز في القرآن، ويكشف عن أسرار هذا الإعجاز، فذلك أمر إن أعجز الجاحظ فقد أعجز الإنس والجن جميعًا! فلو أن سر الإعجاز قد انكشف، وهيهات، لعرفه الناس، ومن ثم لم يعد بعيدًا عن متناول أيديهم، وكان في مستطاعهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن،...، ثم قال: لا تعجب إذا عجز الجاحظ عن الكشف عن هذا السر المضمر، أو هذا الروح الساري في القرآن فلم يعرف وجه الإعجاز فيه! فألجأه هذا العجز إلى القول بالصرفة! فالجاحظ أستاذ الأساتيذ في نقد الكلام، فلا عجب أن عرف قدر القرآن، ولزم حده معه».

وفي كلام الخطيب ما يثير العجب، فهو أولاً يقرر أن مذهب الجاحظ كالجماعة، قال[1]: «أما عن رأيه في وجوه الإعجاز التي كان بها القرآن معجزًا، فهو الرأي الذي ذهب إليه الباقلاني من بعده والجرجاني كذلك، وهو النظم الذي انفرد به القرآن في صياغة أساليبه صياغة تنتظم بها المعاني انتظام الروح في الجسد»، وبعدها يقول: «لا تعجب إذا رأيت الجاحظ يقول بالصرفة في وجه الإعجاز في القرآن».

(١) المصدر السابق ج١ص١٤٠ وما بعدها.

قل لي بربك كيف لا يثير كلامه هذا العجب، بل الأولى أن يقال: ومن العجب أن ينسب له القول بالصرفة؛ لأن القول بالإعجاز الذاتي للقرآن، أي: غير الصرفة، لا يمكن أن يجتمع مع الصرفة في عقل فاهم لحقيقتيهما، فكيف الجاحظ.

فلا بد والكلامان قد ثبتا عن الجاحظ من أن يقال: إما أن يكون الجاحظ لا يعي ما ينطق به فمه، أو أن المقصود من رأيه في الصرفة غير ما نسب إلى النظام؛ لامتناع تبني الرأيين في التنظير عادة، ولكن يمكن أن يصح ما استنبطه الخطيب لو كان قصده أن الجاحظ تراجع عن رأيه بالإعجاز النظمي، وهذا لم يُنقل لنا ولم يقل به أحد يُعرف.

والعجب الثاني أنه جعل ما كان سببًا في الإماتة سببًا في الإحياء؛ وذلك بجعله كلام الجاحظ، الذي فَهِم هو منه الصرفة، سببًا في انتشار مذهب الصرفة، وكيف فاته أن الجاحظ أول من رد على النظام قولة الصرفة.

والعجب الثالث جعله الباعث للجاحظ على القول بالصرفة عجزه عن الوقوع على الضوابط الدقيقة التي يضبط بها وجه الإعجاز، ولو كان هذا صحيحًا لكان باعثًا كل العلماء الناظرين في إعجاز القرآن الكريم على أن يقولوا بالصرفة، وحينئذ يكون القول بالصرفة هو المذهب المجمع عليه؛ لأنه المذهب المدفوع إليه العلماء أجمعون، ذلك أنهم يشاركون الجاحظ في حاله، وهو العجز عن الوقوع على الضوابط الدقيقة التي يضبط بها وجه الإعجاز، والشيخ الخطيب يقرر أن هذا إن أعجز الجاحظ، فقد أعجز الجن والإنس، فما بال هذا يدفع بالجاحظ إلى القول بالصرفة، ولا يدفع جل علماء البيان القرآني إلى القول بها فضلاً عن الجن والإنس.

وقد يشفع لقول الخطيب تشخيصه لمذهب الجاحظ في الصرفة، حين يقول[1]: «**والجاحظ هنا لا يقول بالصرفة على إطلاقها**، ولكنها صرفة عن أمر هو معجز في ذاته، فالقرآن في رأي الجاحظ معجز في ذاته، ولكن **الصرفة حمته من أن يتكلف للمعارضة بعض المتكلفين، فيشوش على القرآن**، وذلك من شأنه أن يوقع في نفوس الأغرار والجهلة اضطرابًا»، لولا تعقيبه بقوله: «ولا شك أن هذه من إحدى مغالطات الجاحظ وخِلابته، بما أوتي من قوة الحجة وسطوة البيان، ولو أراد الجاحظ أن ينقض هذا الرأي الذي أقامه على القول بالصرفة لنقضه بغمزة من قلمه دون أن يكد ذهنه، أو يطلق العنان لقلمه».

والجاحظ القائل بالإعجاز البياني للقرآن الكريم ليس بحاجة إلى أن يغالط بهذا القول في الصرفة، ومذهبه في إعجازه البلاغي قدير على أن يؤتيه ما يصبو إليه من غلبة وفوق، ولكن لابد هناك من أمر جليل يرمي إليه الجاحظ من وراء ذهابه إلى القول بهذه الصرفة التي أبان عن جوهرها ومناطها وغايتها، وهذا ما سيذكر لاحقًا.

محمود محمد شاكر

ذكر محمود محمد شاكر بأن أبا إسحاق النظام وأبا عثمان الجاحظ هما وحدهما اللذان تعاونا على صياغة هذا الشرط: «مدار الآية على عجز الخلائق»، وثقة من أبي عثمان وأبي إسحق بذكائهما التمسا تصحيح شرطهما الوليد في آيات الرسل، وتكتما بينهما مغمزه وفساده، فرميا مرمًى بعيدًا: أن يجعلاه منطبقًا أيضًا على الآية الفريدة في تاريخ الرسل، بل في تاريخ البشر، وهي القرآن الكريم، وجاءا برأي لا يكاد يخطر ببال عاقل إلا ببال من اشتعل عقله اشتعالاً ساطعًا، ثم انطفأ فجأة، ولكن بقي منه في الأعين الوهج لا غير، ثم

(١) المصدر السابق ج١ ص٣٤٣ـ٣٤٤.

قال: لا أدري كيف ضل الرجلان في تيه الحوار والمناظرة حتى اهتديا بعد الإرهاق والتعب والهمود والخمود إلى قول مذهل للعقول سمياه (الصرفة)؛ لتكون هذه الصرفة في شأن القرآن مصححة أيضًا لشرطهما الذي أحدثاه، وهو (مدار الآية على عجز الخليقة)، ولتُخفِي أيضًا ما في هذا الشرط من المغمز المفضي إلى فساده واضطرابه، وهذه الصرفة كما وصفها أبو عثمان الجاحظ نفسه، هي أن الله تعالى «رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه...»، وكذلك قال في مواضع من كتبه، ولم يزد على هذا.

أما بيان مقالة أبي عثمان وأبي إسحاق في الصرفة، فهو كما ترى: الشأنُ في آيات الأنبياء هو أن الله سبحانه حين فطر الخلائق سلبهم القدرة على أشياء استأثر بها سبحانه دونهم؛ لأنها داخلة دخولاً مبينًا في صفاته سبحانه، فإذا جاءت الخلائق آيةٌ، هي حدوث أمر قد سلبوا القدرة عليه فطرة، وجدوا العجز عنه في أنفسهم وجدانًا ظاهرًا مغروزًا في طباع الإنس والجن والملائكة المقربين، ومعنى ذلك أن الله تعالى حين نزّل القرآن على نبيه منذ أول يوم كان قد أحدث في أنفس الخلائق عجزًا عن الإتيان بمثله، فتلقت الخلائق آية القرآن بعجز قائم في أنفسها عن الإتيان بمثله، وبيّنٌ كل البيان أن العجز الذي هو شرط في آية كل نبي صار الآن عجزين:

عجز قديم مغروز في أنفس الخلائق عند الفطرة الأولى؛ لأنهم سُلبوا القدرة سلبًا جازمًا عن أفعال قد استأثر الله بها وحده سبحانه دون خلائقه جميعًا، فتأتي آيات الأنبياء جميعًا من هذا الباب، فتتلقاها الخلائق بالتسليم والعجز، هذا هو العجز الأول، ثم عجزٌ أحدثه الله إحداثًا عند تنزيل آية نبينا صلى الله عليه وسلم، وهي القرآن، وهو عجز مستحدث فجأة في أنفس الخلائق، وهو عجز لا يسلبها القدرة

على نظم الكلام وتأليفه بتة، فذلك إلحاقٌ لها بالبهائم والعجماوات، بل هو عجز يسلبها القدرة على نظم الكلام وتأليفه في حالة واحدة ليس غير، هي الحالة التي تريغ فيها الخلائق، أو تسوّل لها أنفسها معارضة القرآن بنظم وتأليف يشابهه أو يدانيه، فعندئذ يقطعها العجز قطعًا مبينًا على إتيان ما أراغته من الإتيان بمثل هذا القرآن، ثم هي بعد ذلك مطلقة قدرتها إطلاقًا على ما شاءت من نظم الكلام وتأليفه، بلا حرج عليها في ذلك، وهذا هو العجز الثاني.

على هذا الوجه زال الإشكال فيما توهم أبو إسحاق النظام وأبو عثمان الجاحظ، وسلِم لهما الشرط الذي وضعاه وهو: (مدار الآية على عجز الخليقة)، وقد استحدثا لهذا العجز اسمًا هو (الصرفة).

هذا العبث الفاضح خليق أن يكون سجية من سجايا ذكاء أبي إسحاق وحده؛ لأنه مطبوع خلقة ووراثة على مثل هذه الحيل العابثة، ولكن الأعجوبة هو أن يكون أبو عثمان الجاحظ ممن تُقنِعُه هذه الأغلوطة، وأن يكون أبو عثمان ممن يدافع عنها ويعتقدها لنفسه مذهبًا، ولكنك سترى أن أبا عثمان لن يصبر طويلاً على هذا الخضوع لحيل صاحبه وخليله، فلما جهر النظام بأن القرآن حجة، وأن تأليفه ليس بحجة، فزع أبو عثمان، وعلم أن الاقتصار على تفسير العجز بهذه الصرفة وحدها مفضٍ إلى مثل هذا الهوس، فإن يكن خليله أبو إسحاق قد اختلبه اختلابًا حتى سلّم عقله بالصرفة، فإن تذوقه، (أي: الجاحظ)، للبيان وبراعته هو في البيان وبشاشة قلبه للبيان قطعت ما بينه وبين خليله أبي إسحاق، فتجرد لتأليف كتابه (الاحتجاج لنظم القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان)، فقرر فيه أن القرآن الكريم معجز بنظمه، ونقض مقالة النظام: «تأليفه ليس بحجة»، فكان هذا منه دالاً على أنه قد رمى بعقل خليله النظام تحت قدميه، ولكن الأعجوبة

أن هـذا الظـاهر الـذي لا شـك في تبلجـه ووضـوحه لم يكـن إلا تناقضًـا فاضـحًا في مـذهب أبي عثمـان، فإنـا نـراه لم يـزل مصـرًا علـى اعتقـاد الصرفة وعلى التبجح بها إلى أن ألّف أواخر كتبه، ككتاب (الحيوان)، ومعنى هـذا أن مـع القـرآن العظـيم عجـزين: عجـز مـرده إلى الصـرفة، وعجز مردّه إلى نظم القرآن وتأليفه، والذي لاشك فيه أن أحدهما كاف مـن صـاحبه، أمـا الجمـع بـين العجـزين، فلـيس يجتمـع في عقـل أحـد يعقـل، فأحدهما يلغي الآخر، ومع ذلك فأنا أظن أن أبا عثمان كـان يعـاني المشـقة مـن هـذا التنـاقض، ودليـل ذلـك أني رأيتـه في كتـاب (الحيـوان)، وهـو مـن آخـر كتبـه ذكـر مسـألة هدهـد سـليمان، وآيـات أخرى مما جاء في كتاب الله سبحانه، وأدار أمر تفسيرها على الصـرفة بأسلوب جديد واستغرق ذلك أوراقًا كثيرة، فلما بلغ أواخر تفسيره قـال هـذه الكلمـة الصـريحة الدلالـة[1]: «وفي كتابنـا الـذي يـدل علـى أنـه صدقٌ نظمُه البديعُ الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به»، ثم ختم هذا الفصل بعد ذلك بتعـريض القـول بالصـرفة لمناقشـة الخصـوم، وإعـادة النظـر في أمرهـا، وهـذا حسـبك مـن الشـك في سـلامتها، فقـال هـذه الكلمـة الجليلـة[2]: «فبهـذا وأشـباهه مـن الأمـور نحـن إلى الإقـرار بـه مضـطرون بـالحجج الاضـطرارية، فلـيس لخصـومنا حيلـة إلا أن يواقفونـا، (أي: أن نجتمـع نحن وهم معًا للمناظرة)، وينظروا في العلة التي اضطرتنا إلى هذا القول (وهذه العلة هي الصرفة)، فإن كانت صحيحة، فالصحيح لا يوجب إلا الصـحيح، وإن كانـت سقيمة علمنـا أنمـا أُتينـا مـن أقاويلنـا»، فهـذا

---

(١) الحيوان ج٤ص٩٠.

(٢) المصدر نفسه ج٤ص٩٣.

تشككك، وأظنه لولا الحياء والإلف لفارق أبو عثمان الشك المتلفع إلى اليقين السافر، ولطرح الصرفة حيث تستحق أن تطرح[1].

وقد علق عليها محمود توفيق بعض التعليقات، قائلاً[2]:

١. «القول بأن الجاحظ والنظام أول من قال بالصرفة هو ظن لا يقوم على دليل قطعي، ولو قيل إن ذلك مبني على ما بلغنا من تراث القوم في القضية لكان القول أسلم من المناقدة، فإن غير قليل من أسفار أهل العلم قد ضاع، وغير قليل مما بقي لم يتيسر لأهل العلم الاطلاع عليه.

٢. القول بأن النظام اقتصر على تفسير العجز بالصرفة غير مسلم، فإن العجز عند النظام على ما بلغنا ممن نقلوا عنه أو عن بعض تلاميذه مرده عنده إلى أمر آخر أيضًا، فالجاحظ، وهو قرين النظام، لم يصرح فيما علمته (محمود توفيق)، بأن النظام نطق بأمر الصرفة على النحو المشهور عنه، وما قاله الجاحظ[3]: «إن النظام وأصحابه كانوا يزعمون أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل، وليس ببرهان»، وفي رسالة أخرى يقول الجاحظ[4]: «فكتبت لك كتابًا أجهدت فيه نفسي، ...، فلم أدع مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا أصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق، وليس

---

(١) شاكر، محمود محمد، أبو فهر، ت: ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، مداخل إعجاز القرآن، مطبعة المدني، مصر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٥٤ـ٧٠، بتصرف.

(٢) إعجاز القرآن الكريم بالصرفة دراسة ناقدة، ص٤٨ـ٥٢، بتصرف.

(٣) رسائل الجاحظ (حجج النبوة) ج٣ص١٤٨.

(٤) رسائل الجاحظ (خلق القرآن) ج٣ص٢٨٧.

تأليفه بحجة، وأنه تنزيل، وليس ببرهان ولا دلالة»، مصرحًا بأن النظام يرى أن القرآن الكريم حق منزل من الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ولكن هذا الحق ليس تأليفه آية النبوة وحجتها وبرهانها ودلالتها، ولم يشر إلى أمر وجه العجز عنده، فإذا نظرنا في مقالة أبي الحسن الأشعري، وجدناه يقول عنه[1]: «وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم، فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم».

٣. الأشعري هو الذي بلغت مقالته مفصلة وجه الإعجاز عند النظام مصرحة بأن مرد العجز عند النظام أمران: الإخبار عن الغيوب، وما أحدثه الله في العباد من المنع والعجز عن الإتيان بتأليف كتأليف القرآن الكريم، ومن ثم لا يكون قصر (محمود شاكر) تفسير النظام العجز بالصرفة وحدها مما يسلم.

٤. تقرير (محمود شاكر) أن تفسير الصرفة عند الجاحظ هو هو عند قرينه النظام تقرير لم ينص شاكر على مصدره، ولم ينقل نص تفسير الجاحظ لها منسوبًا إليه في كتاب من كتبه، وكان حريًا به أن ينقل هذا النص عنه؛ ليكون الوثيقة التي لا تُدفع في نسبة هذا التفسير للجاحظ، فيبقى هذا التفسير من حدس الشيخ الذي قد يكون محل نظر، حتى يقوم بين يدينا ما يقرره، فإن كان (محمود شاكر) يريد بيان الجاحظ لها في (الحيوان)[2]، فإن تفسير الجاحظ لها هنا ليس هو تفسير النظام، وذلك لا يخفى.

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٢٢٥.

(٢) ج٤ص٨٩.

٥. القول بأن مكانة الجاحظ في تذوق البيان هي التي حملته على إحساسه بالتناقض بين القولين: الإعجاز بالصرفة على مذهب النظام، والقول بالإعجاز النظمي، يحتاج إلى تبيان ميلاد هذا الإحساس: أكان الجاحظ أول أمره حين تبع أو اتفق مع قرينه على القول بالصرفة مفتقرًا إلى ذلك الإحساس، فسقط في القول بالصرفة، ولم يشعر بالتناقض، فلما تولد الإحساس بالبيان فيه قام إدراكه التناقض في صدره، أم أن الإحساس بتذوق البيان وعرفانه كان معه منذ قديم، ولكن قرينه قد خلب عقله ودلس عليه؟ الأمر يحتاج إلى تبيان ليتقرر ذلك الحدس الذي حدسه أبو فهر.

٦. القول بأن الجاحظ ما يزال يعاني مشقة التناقض بين جمعه القول بالصرفة والقول بالإعجاز النظمي مبني على الحدس الذي حدسه (محمود شاكر)، ولن يسلّم له ذلك حتى يستحيل الحدس بالدليل يقينًا.

٧. القول بأن الجاحظ قد ختم الفصل الذي عقده في طعن الدهرية في ملك سليمان بتعريض القول بالصرفة لمناقشة الخصوم، وإعادة النظر في أمرهما، قولٌ فيه نظر؛ لأن الجاحظ في مناقشته الدهرية في أنكارهم ملك سليمان عليه السلام بأنه على ما كان عليه لم يعلم أمر اليمن وملكته، ونقده استدلالهم بما هو واقع في حياتنا وأخبار الأمم التي لا تنقضي، مؤكدٌ أن مثل هذا إنما يقع بتدبير الله عز وجل بشَغل الأوهام كيف يشاء ليقع قدره، إنما حديث الجاحظ فيما كان مقدورًا عليه، فإن عرفان سليمان عليه السلام أمر اليمن وملكته أمر لا شك مما يقدر عليه وعرفان يعقوب ويوسف وعرفان وموسى عليهم

السلام وبني إسرائيل مما يقدر عليه في العادة، فهذا كلُّه مناطات الصرف فيه إنما هو مما يقدر عليه وهذا لا ينطبق أمره على النظم القرآني؛ لأن الجاحظ نفسه مما يؤمن ويجهر به أن النظم القرآني مما لا يقدر عليه العباد، فلما أشار إلى شأن صرف الله العباد في شأن نظمه كان الجاحظ دقيقًا محررًا القول في مناط الصرف وحقيقة هذا الصرف: أهو من جنس الصرف الذي كان منه تعالى في شأن عرفان سليمان ويعقوب ويوسف وموسى عليهم السلام وبني إسرائيل، ومناطه هنا هو مناطه هناك؟

الصرف في شأن القرآن الكريم كان صرفًا عما هو معجوز عنه بنفسه، وكانت غاية الصرف ليس المنع مما يمكن الاقتدار عليه أو هو في مظنة الاقتدار عليه كما في شأن عرفان سليمان بملكة اليمن، بل هو صرف عما هو معجوز عنه، وغايته المنع من مجرد الشغب على ذلك المعجوز عنه بباطل قد يتعصب له المعاندون ظلمًا وعدوانًا، فافترق الأمران، والجاحظ إنما ختم كلامه بهذا جامعًا بين الضربين من الصرف (الصرف عما هو مقدور عليه)؛ ليقع قدره، و(الصرف عما هو معجوز عنه)؛ ليحفظه من أدنى شبهة بباطل، فقول الجاحظ: «ولولا الصرفة التي يلقيها الله على قلب من أحب، ...، لما اجتمع أهل داره، ...، على الإطباق بأنه حي»، إنما هو في شأن الضرب الأول من الصرفة، أي: الصرفة عن المقدور عليه؛ لينفذ القدر، وقوله: «فبهذا وأشباهه من الأمور نحن إلى الإقرار به مضطرون، ...، »، إنما هو مصروف إلى احتجاجه بأن الصرف عن المقدور عليه، وليس منه النظم القرآني، إنما هو واقع لإنفاذ القدر، ومن ثم دعاهم إلى النظر في هذه العلة: علة الصرف عن المقدور عليه لإنفاذ القدر، ولن يكون من بابة

هذا الصرف عن النظم القرآني المعجوز عنه؛ لحفظه من الشغب على حقه القاهر بباطل زاهق، إبلاغًا في حفظه.

وليس الجاحظ بالذي يرى المعرة والمعابة واختلاب الشك في ما كان من أمره ثم يحجزه الحياء والإلف، كما يقول (محمود شاكر)، عن أن يفارق الشك المتلفع إلى اليقين السافر، الظن بعقل الجاحظ أنه لن يلقي بنفسه في تلك المعرة وإلا كان مأفونًا وجديرًا بأن يُعرض عن مثله فيما يقول، مجمل القول أن ما قاله (محمود شاكر) في شأن الصرفة عند الجاحظ لا يسلم له بعضه».انتهى كلام محمود توفيق

وعلى ما تقدم سرده ملاحظ:

١. محمود شاكر لم يصرح بأن الجاحظ أول من قال بالصرفة.
٢. كون الجاحظ ليس أول من نسب إليه القول بالصرفة، ليس قادحًا في نسبتها له، كما حاول توفيق أن يدفعه لذهن القارئ.
٣. أسلوب محمود شاكر اتسم بالاستنباط والاستنتاج غير المدلل، إضافة إلى الخطابة الأدبية البعيدة عن النظر البرهاني العلمي.
٤. لما كان كلام الجاحظ يُفهم منه المذهبان، وأنهما لا يجتمعان في عقل فاهم، كما يقول محمود شاكر، تحتم حملهما على مادة واحدة تجمعهما؛ صونًا لعقل قائلهما.

أحمد جمال العمري

قال أحمد جمال العمري[1]: «وجاء الجاحظ وعملاً بمبدأ الالتزام الأدبي النقلي تابع أستاذه النظام وإن كان لم يذكر ذلك صراحة في بادئ الأمر، ولكنه تحفّظ نوعًا ما، ولعل تحفظه أن يصرح علانية بموافقته على رأي النظام كان نتيجة لردود الفعل التي أحدثها رأي النظام في المجتمع الإسلامي خاصة عند جماعة السلف، فلم يرد الجاحظ أن يكون هو الآخر هدفًا لهذا التيار الجارف الذي تعرض له أستاذه،..؛ لذلك نراه يدور حوله أول الأمر، لكنه لا يعلنه صراحة».

لم يظهر وجه يفسر ما نسبه العمري إلى الجاحظ إلا سوء الظن بالجاحظ؛ وذلك لعدم وجود أثارة من علم على هذا التأويل، بل العكس هو الأولى بالصحة؛ لأن الجاحظ أكبر من أن يداهن في مسألة تتعلق بوجه الإعجاز في القرآن، والدليل على هذا أنه لم يداهن في مسألة خلق القرآن التي تبناها في كتبه، وهي مسألة أعظم، والتكفير بها في عصره مما لا حرج فيه، كما يرويه النقلة في كتب العقائد المسندة.

وأما العلماء الذين ذكروا الصرفة منسوبة للجاحظ، وحاولوا صرفها عنه، فهم:

الزركشي

قال الزركشي[2]: «وحكي عن الجاحظ أن الإعجاز منع الخلق عن الإتيان به، وليس هذا قول الصرفة المعزو إلى الشيخ أبي الحسن

---

(١) العمري، أحمد جمال، مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس عشر الهجري، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤م، ص٤٩.

(٢) الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، ت: ٧٩٤هـ ـ ١٣٩٢م، البحر المحيط، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ج١ص٣٦٠.

الأشعري والمعتزلة، فإن قول الصارفة معناه: أن قواهم كانت مجبولة على الإتيان بمثله، ثم سلبهم الله تلك القوة، فصاروا عاجزين، والإعجاز حاصل بهذا حصول ابتداء؛ لأن سلب الإنسان قدرته أعجز له وأبلغ من تحديه بما لم يقدر عليه».

فهذا الزركشي يحاول أن يجد فرقًا بين الصرفة المنسوبة للجاحظ والصرفة المعروفة المتداولة المنسوبة للأشعري والمعتزلة.

محمد أبو زهرة

قال محمد أبو زهرة[1]: «وإن أول ما كتب في إعجاز القرآن من ناحية البيان كان في الوقت الذي جاء فيه القول بالصرفة بين نفي وإثبات كما أشرنا، وأول من عُرف أنه تصدى للكلام في الإعجاز في نظم القرآن هو الجاحظ تلميذ النظام الذي أنكر عليه قوله، وعابه في منهاجه الفكري من أنه يظن الظن، ثم يجعله أصلاً يُجري عليه القياس مصححًا لقياسه بالمنطق، والعيب في أصل القول الذي بنى عليه، لا في الأقيسة التي أجرى بها مشابهاته».

فأبو زهرة لما تناول هنا مسألة الإعجاز حاول أن يظهر موقف الجاحظ في الدفاع عن نظم القرآن، وأن يطوي صفحًا عن اتهامه بها.

نعيم الحمصي

قال نعيم الحمصي[2]: «وأنا أستبعد أن يكون الجاحظ قد قال بالرأيين معًا في وقت واحد؛ لما نعرف عنه من قوة التفكير ووضوح الحجة، فإن الرأيين متناقضان، ثم تساءل قائلاً: هل قال بالأول، (أي: الصرفة) حين كان لا يزال متأثرًا بآراء أستاذه النظام، وبالثاني، (أي:

(١) المعجزة الكبرى، ص٦٢-٦٣.

(٢) فكرة إعجاز القرآن، ص٥٦.

الإعجاز بالنظم) حين استقل بنفسه، أو أنه جمع بين الرأيين معًا؟ لا ندري، فإنه يذكر الرأيين في كتابه الحيوان[1] متتاليين تقريبًا».

وسبب التساؤل أن (الحيوان) من أواخر كتب الجاحظ، ولكن ما يثير الاستغراب محاولة الحمصي إرجاع القول بالصرفة إلى التأثر بالنظام، والجاحظ كان مع النظام في أوائل عمره، لا في أواخره ما يعني أن الجاحظ لو قال بالصرفة تأثرًا بالنظام لكان قد ذكرها في أوائل كتبه، لا في أواخرها عند استقلال رأيه.

خلاصة مذهب الجاحظ في الصرفة

لما كان مذهب الإعجاز النظمي والإعجاز بالصرفة قد يفهم من كلام الجاحظ، وأن الجمع بين الرأيين لو أريد بالصرفة سلب القدرة مع إمكانية الإتيان بمثل القرآن، لا يمكن أن يقول به فاهم، كما قاله البعض، وأن التراجع عن أحد الرأيين لم يعرف عن الجاحظ، وعدمَ زوال عقل وفهم وعبقرية الجاحظ لم ينقل إلينا ما يعني بقائها استصحابًا للحال، ورميَ عوام المسلمين، بله العلماء بما يجلب لهم النقيصة الدينية والدنيوية محرم شرعًا، لما كان كل هذا وجب شرعًا على أهل العلم تبيين حقائق ما قد يُفهِم هذا، وتحتم عليهم حمل ما قد يُنسب لأحدهم من النقائص الشرعية على أفضل المحامل، لا أردئها؛ صونًا لأنفسهم قبل غيرهم.

هذا بصورة عامة، أما بخصوص مادة قضيتنا (الجاحظ)، فلما كان هو من أوائل المتحدثين في مسألة الإعجاز القرآني والقائلين بإعجاز نظمه، حتى لا يكاد يشك فيه من له أدنى مسكة من علم في هذا المجال، ويصح أن يوصف بالتواتر بين أهل هذا الشأن، **صار من الصعب جدًا ترك هذا الحق الأبلج لعبارة** يمكن حملها على أوجه لا

---

(١) ج٤ص٣١-٣٢.

تُعارِض ما عرف عنه من مذهب في الإعجاز، **وردت في كلامه عرضًا، وفي معرض مناظرة** قد يَذكر فيها أهل العلم ما يعرف في علم الآداب بـ(الجواب الجدلي)، فالجاحظ على فرض تبنيه للصرفة يمكن حمل مذهبه على وجه يخالف ما هو المشهور عن أهل الصرفة، والدليل قولُ الزركشي: «وحكي عن الجاحظ أن الإعجاز منع الخلق عن الإتيان به، **وليس هذا قول الصرفة المعزو إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري والمعتزلة**، فإن قول الصارفة معناه: أن قواهم كانت مجبولة على الإتيان بمثله، ثم سلبهم الله تلك القوة، فصاروا عاجزين، والإعجاز حاصل بهذا حصول ابتداء»، وقولُ الخطيب: «والجاحظ هنا لا يقول بالصرفة على إطلاقها، ولكنها صرفة عن أمر هو معجز في ذاته، فالقرآن في رأي الجاحظ معجز في ذاته، **ولكن الصرفة حمته من أن يتكلف للمعارضة بعضُ المتكلفين، فيشوش على القرآن، وذلك من شأنه أن يوقع في نفوس الأغرار والجهلة اضطرابًا**».

فصار حتمًا استظهار هذا الوجه مما هو بين أيدينا من النصوص، وحمل كلام الجاحظ الذي يُفهَم منه تبنّيه لمذهب الصرفة على هذا الوجه، فالوجه الذي يحمل عليه مذهب الجاحظ في الصرفة، قد أشار هو إليه بقوله: «ومثل **ذلك** ما وقع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم بنظمه، ولذلك لم نجد أحدًا طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك، فجاء بأمر فيه أدنى شبهة **لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب والنساء وأشباه النساء، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال، فقد رأيت أصحاب** مسيلمة وأصحاب ابن النواحة **إنما تعلقوا بما ألّف لهم مسيلمة من ذلك الكلام**، الذي يَعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه،

وأخذ بعضه وتعاطى أن يقارنه، **فكان لله تعالى ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد، ولو اجتمعوا له»، فالمراد بهذه الصرفة هو دفع شغب الباطل ولغط القيل والقال عن جناب هذه المعجزة المقدسة القرآن؛ لئلا تتزعزع في وثاقته أفكار الرعاع والسفهاء من العامة والدهماء.**

وهذا وجه قبِله شارح النكت، الذي قال[1]: «أما أن يكون القوم قد صُرفوا عن المكابرة والمعاندة والإتيان بما هو عندهم دون القرآن، والادعاء بأنه مثله أو فوقه، فهذا الضرب من الصرف لا نأباه»، وأيده محمد محمد أبو موسى، فقال[2]: «والصرف هنا مباين للصرفة التي ذكرها النظام وأنكرها الجاحظ، مباينةً لا تلتبس، فلولا الصرف عند النظام لجاءوا بمثله، أما صرفة الجاحظ هذه فلولاها لطمعوا فيه، ولو طمع فيه بعضهم وتكلفه فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب،...، ثم قال: **الصرف هنا لا يجوز أن نحمله على معنى أنه لولاه لجاءوا بمثله، وأنه وجه إعجاز القرآن وحجة النبوة والذي عليه الأمر في الإلزام، على حد ما هو عند النظام، وليس في كلام الجاحظ ما يدل على ذلك، بل ولا يوهم به، وإنما هو قاطع في أن الصرف هنا أغلق باب اللجاجة بالباطل**،...، ثم قال: ويمكن أن نتلمس في كلام علمائنا صورة للصرفة بهذا المعنى الذي استخرجناه من كلام الجاحظ، والذي يفيد أن القرآن معجز بنظمه ومخارج لفظه، ومعجز أيضًا بصرف العرب عن المعارضة، ولولا الصرف لما جاءوا

---

(١) شرح رسالة النكت في إعجاز القرآن للرماني، ص٩٠-٩١.

(٢) أبو موسى، د. محمد محمد، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ص٣٦٣ - ٣٦٤، باختصار.

بمثله»، وأيضًا يمكن حمله على أنه تبنّى هذا الرأي في معرض الاحتجاج والرد على المشككين، كما ألمح إليه الخطيب[1].

فنخلص بعد هذا إلى أنه يجب حمل مفهوم الصرفة عند الجاحظ على مفهوم هو غير المفهوم المنسوب للنظام، وإلا لزم واحد مما تقدم أول الخلاصة، وبالتالي فيمكن حمل الصرفة والإعجاز النظمي على مادة اجتماع واحدة.

وعلى كل حال، فإنه حتى لو صح كلام القائلين بإضمار الجاحظ القول بالصرفة وميله إليه، فإن هذا لا يغض من كونه أول من نهض لإبراز الإعجاز القرآني في نظمه، وعرض بلاغة القرآن في آياته، وقوله عن القرآن[2]: «وفي كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدق نظمه، البديعُ الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به».

وبالتالي يمكن عده من أصحاب المذهب الثاني في الصرفة.

الثالث: الأشعري

قال عياض[3]: «وذهب الشيخ أبو الحسن إلى أنه مما يمكن أن يدخل مثله تحت مقدور البشر ويقدرهم الله عليه، ولكنه لم يكن هذا ولا يكون، فمنعهم الله هذا وعجّزهم عنه، وقال به جماعة من أصحابه وعلى الطريقين، فعجز العرب عنه ثابت، وإقامة الحجة عليهم بما يصح أن يكون في مقدور البشر وتحديهم بأن يأتوا بمثله قاطع، وهو أبلغ في التعجيز وأحرى بالتقريع، والاحتجاج بمجيء بشر

---

(١) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ج١ص٣٤٢.

(٢) الحيوان ج٤ص٨٥.

(٣) اليحصبي، عياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل، ت: ٥٤٤هـ ـ ١١٤٩م، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ج١ص٢٦٧.

مثلهم بشيء ليس من قدرة البشر لازم، وهو أبهر آية وأقمع دلالة وعلى كل حال فما أتوا في ذلك بمقال»، وقال[1]: «وجه ثالث على مذهب من قال بالصرفة، وأن المعارضة كانت في مقدور البشر، فصرفوا عنها أو على أحد مذهبي أهل السنة من أن الإتيان بمثله من جنس مقدورهم، ولكن لم يكن ذلك قبل ولا يكون بعد؛ لأن الله تعالى لم يقدرهم ولا يقدرهم عليه وبين المذهبين فرق بين، وعليهما جميعًا فترك العرب الإتيان بما في مقدورهم أو ما هو من جنس مقدورهم ورضاهم بالبلاء والجلاء والسباء والإذلال وتغيير الحال وسلب النفوس والأموال والتقريع والتوبيخ والتعجيز والتهديد والوعيد أبين آية للعجز عن الإتيان بمثله والنكول عن معارضته وأنهم منعوا عن شيء هو من جنس مقدورهم، وإلى هذا ذهب الإمام أبو المعالي الجويني[2] وغيره[3]. قال: وهذا عندنا أبلغ في خرق العادة بالأفعال البديعة في أنفسهما، كقلب العصا حية ونحوها، فإنه قد يسبق إلى بال الناظر بدارًا أن ذلك من اختصاص صاحب ذلك بمزيد معرفة في ذلك الفن وفضل علم إلى أن يرد ذلك صحيح النظر، وأما التحدي للخلائق المئين من السنين بكلام من جنس كلامهم؛ ليأتوا بمثله فلم يأتوا، فلم يبق بعد توفر الداعي على المعارضة، ثم عذمها إلا أن منع الله الخلق عنها بمثابة ما لو قال نبي آيتي أن يمنع الله القيام عن الناس مع

---

(١) المصدر السابق ج١ص٣٧٣.

(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين أبو المعالي، ت: ٤٧٨هـ ١٠٨٥م، الأعلام ج٤ص١٦٠.

(٣) المناسبة في ذكر هذا النص هي تبيين قول عياض السابق: «وقال به جماعة من أصحابه»، وأن من هؤلاء الأصحاب أبا المعالي الجويني.

مقدرتهم عليه وارتفاع الزمانة عنهم، فلو كان ذلك وعجزهم الله تعالى عن القيام لكان ذلك من أبهر آية وأظهر دلالة وبالله التوفيق».

ففهم من هذا أن الإعجاز عند الأشعري فيه شيء من مذهب الصرفة، فعده الزركشي منهم لما قال[1]: «وحكي عن الجاحظ أن الإعجاز منع الخلق عن الإتيان به، **وليس هذا قول الصرفة المعزو إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري والمعتزلة**؛ فإن قول الصارفة معناه: أن قواهم كانت مجبولة على الإتيان بمثله، ثم سلبهم الله تلك القوة، فصاروا عاجزين، والإعجاز حاصل بهذا حصول ابتداء؛ لأن سلب الإنسان قدرته أعجز له وأبلغ من تحديه بما لم يقدر عليه».

وكذا عده ابن عاشور منهم لما اعتمد على ما ذكره عياض هنا، ولكنه عقب بنكتة مهمة، وهي كون هذا المذهب غير مشهور عن الأشعري، فقال[2]: «وهذا مذهب من قولٍ ذهب إليه فريق وقد ذكره أبو بكر الباقلاني في كتابه في إعجاز القرآن[3]، ولم يعين له قائلاً، وقد نسبه التفتزاني في كتاب (المقاصد) إلى القائلين: إن الإعجاز بالصرفة، وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من المعتزلة، ونسبه الخفاجي إلى أبي إسحاق الإسفرائيني، **ونسبه عياض إلى أبي الحسن الأشعري، ولكنه لم يشتهر عنه**، وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كما في (المقاصد)[4]، وهو مع كونه كافيًا في أن عجزهم على المعارضة بتعجيز الله إياهم، هو مسلك ضعيف».

---

(١) البحر المحيط ج١ص٣٦٠.
(٢) التحرير والتنوير ج١ص٣٤٧.
(٣) إعجاز القرآن، ص٤١-٤٤.
(٤) شرح المقاصد ج٢ص١٨٤.

وقد ذكر ابن حزم أحد رأيي الأشعري في الذي كان به الإعجاز، فقال[1]: «ثم اختلف أهل الكلام في خمسة أنحاء من هذه المسالة، فالنحو الأول: قول روي عن الأشعري، وهو أن المعجز الذي تحدى الناس بالمجيء بمثله هو الذي لم يزل مع الله تعالى ولم يفارقه قط ولا نزل إلينا ولا سمعناه، وهذا كلام في غاية النقصان والبطلان؛ إذ من المحال أن يكلف أحد أن يجيء بمثل لما لم يعرفه قط ولا سمعه، وأيضًا فيلزمه ولا بد بل هو نفس قوله أنه إذا لم يكن المعجز إلا ذلك فإن المسموع المتلو عندنا ليس معجزًا، بل مقدورًا على مثله، وهذا كفر مجرد لا خلاف فيه لأحد، فإنه خلاف للقرآن؛ لأن الله تعالى ألزمهم بسورة أو عشر سور منه، وذلك الكلام الذي هو عند الأشعري هو المعجز (ليس له سورًا ولا كثيرًا)[2]، بل هو واحد، فسقط هذا القول، والحمد لله رب العالمين، وله قول كقول جميع المسلمين أن هذا المتلو هو المعجز».

وفي الحقيقة لا يمكن أن ينسب القول بالصرفة للأشعري من خلال الاعتماد على هذه النصوص، فما نسبه عياض للأشعري من «أنه مما يمكن أن يدخل مثله تحت مقدور البشر ويقدرهم الله عليه، ولكنه لم يكن هذا ولا يكون، فمنعهم الله هذا وعجزهم عنه»، لا يدل على الصرفة كما فهمه من فهمه، بل قصارى ما يدل عليه هذا الكلام أن الأشعري يرى أن لا مانع في العقل من الإتيان بمثل المعجزات، وهذا شيء صحيح؛ لأن الله لما أعجز الخلائق أعجزهم بمعجزات

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٣ص١٠.

(٢) هكذا في أكثر من نسخة، ولم أتبين له وجهًا مقبولاً في اللغة، والصواب: إما أن يقال: ليس هو سورًا ولا كثيرًا، أو يقال: ليس له سورٌ ولا كثيرٌ، والأول أكثر استقامة في اللفظ والمعنى والمراد، والله أعلم.

ممتنعة عادة، لا عقلاً، وهذا شيء لا بد منه في المعجزة؛ لأن الشيء الممتنع في العقل مثله لا يطالِب به عاقل بله رب العلمين.

ويجب أن لا يفهم من هذا الكلام أنه نصرة لمذهب الصرفة بحجة أنه جعل الإتيان بمثله مما يمكن أن يدخل في مقدورهم؛ لأن القصد من الإمكان هنا هو الإمكان العقلي، لا الإمكان العادي، ولأن الأشعري لم يكن يرى أن مثل القرآن مما يمكن الإتيان بمثله، فهو يقول[1]: «وكذلك قد أزاح نبينا بالقرآن وما فيه من العجائب علل الفصحاء من أهله، وقطع به عذرهم؛ **لمعرفتهم أنه خارج عما انتهت إليه فصاحتهم في لغاتهم ونظموه في شعرهم وبسطوه في خطبهم**».

الرابع: الرماني

بين أيدينا نص للرماني مهم جدًا يمكن فهم مذهبه في الصرفة من خلاله، قال في رسالته بعد عده الصرفة وجهًا للإعجاز[2]: «وأما الصرفة فهي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة، كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول».

وقد فهم بعض العلماء من هذا النص نسبة الصرفة للرماني، ولكن في هذا النص عدة ملاحظ يجب التنبيه عليها:

---

(١) الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، ت: ٣٢٤هـ ـ ٩٣٦م، رسالة إلى أهل ثغر باب الأبواب، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، دمشق، ط١، ١٩٨٨م، ص١٦٨ـ ١٦٩.

(٢) الرماني، علي بن عيسى بن علي، أبو الحسن، ت: ٣٨٤هـ ـ ٩٩٤م، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص١١٠.

قوله: «**صرف الهمم عن المعارضة**»، والسؤال هنا عن سبب هذا الصرف، هل هو ناتج عن بديع النظم الذي أقامه الله فيه، بحيث لو خلاهم والقرآن لما استطاعوا أن يأتوا بمثله؟ أم هو نوع من الصرف والتعجيز الخارجي، بحيث لو خُلّي بينهم وبين القرآن لجاءوا بمثله، والذي يرجح الأول أمور:

١. قوله[1]: «وأما نقض العادة فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة»، وهذا تلميح بأن القرآن قد جاء بنظم خرق العادة، فكان هذا الخرق صارفًا للهمم عن المعارضة.

٢. قوله: «وأما قياسه بكل معجزة فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة، إذ كان سبيل فلق البحر وقلب العصا حية وما جرى هذا المجرى في ذلك سبيلاً واحدًا في الإعجاز، إذ خرج عن العادة وقعد الخلق فيه عن المعارضة».

٣. قوله في تعريف الصرفة: «وذلك خارج عن العادة، كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة».

٤. قوله بعد أن جعل التأليف ثلاثة أوجه[2]: « متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا،...، ثم قال: والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله، وذلك بيِّن لمن تأمله، والفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى،...، ثم قال بعد

(١) النكت في إعجاز القرآن ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٥ـ٩٧.

أن بيَّن سبب التلاؤم والفائدة منه وما لو أضيف إليه حسن البيان في صحة البرهان: «وقد عم التحدي به للجميع؛ لرفع الإشكال، وجاء على جهة الإخبار بأنه لا تقع المعارضة؛ لأجل الإعجاز».

والذي يدل على صحة ما تقدم، اعتراض ابن سنان عليه، وهو ممن يرى إمكانية الإتيان بمثل القرآن، وأنه لا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، فقد قال[1]: «وأما قوله: إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى، وهو يعني بذلك جميع كلام العرب، فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، **ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة، والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذي ينفر عنه كل من شدا من الأدب شيئًا، أو عرف من نقد الكلام طرفًا**».

فلو أن الرماني كان يرى ما يراه ابن سنان من إمكانية الإتيان بمثل القرآن، وأن السبب في الإعجاز ليس بلوغ القرآن المرتبة التي جعلت منه معجزًا، لما اعترض عليه، ولكان وصفه لكلام الرماني بـ«الدعوى الفاسدة» هو الفساد الصرف بعينه.

قوله: **«وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول»**، والسؤال هنا: عن مرجع اسم الإشارة، وعن المراد بقوله: «التي يظهر منها للعقول»، أما مرجع اسم الإشارة، فالذي يتوافق فيه المعنى مع الواقع، أن يكون راجعًا إلى الصرفة، أي: وجه الإعجاز الصرفة عندنا أحد وجوه الإعجاز.

---

(١) سر الفصاحة، ص٩٩ـ ١٠٠.

أمـا أن يكـون مرجـع اسـم الإشـارة إلى (الخـروج عـن العـادة)، ويكون المعنى حينئذ: وأما الصرفة، فهي صرف الهمم عن المعارضة، وعلـى ذلـك يعتمـد بعـض أهـل العلـم في أن القـرآن معجـز مـن جهـة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك (الإعجاز القرآني) خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهـذا (الخـروج عـن العـادة) عنـدنا أحـد وجوه (الدلالـة علـى) الإعجـاز الـتي يظهـر (إعجـاز القرآن) منها (أي من وجوه الدلالة) للعقول، فلا داعي لـه؛ لمخالفته المتبادر القريب إلى المتخافي البعيد، ولأن كـون الخروج عن العادة من أوجـه الدلالـة علـى الإعجـاز عقـلاً ممـا لا يخـالف فيـه أحـد، فلـو كـان مرجـع الإشـارة إلى الخـروج، لكـان قـول الرمـاني: «عنـدنا»، المفهـم للتخصيص، مما لا مبرر ولا داعي له البتة.

أما قولـه: «الـتي يظهـر منهـا للعقـول»، فمعنـاه أن القـول بالصـرفة قـول مقبـول عقـلاً، وأن العقـل لـو خلـي ونفسـه لمـا وجـد مـن قبولـه حرجًا، وهو كذلك حقًا، ولكن القريب المتبادر من النقل يضيّق على القائل بها، وأن الصرفة بالمعنى المنسوب للنظام تجعل الذي يجمع بينها وبين القول بإعجازية النظم القرآني، في تناقض فاضح، ودليل هذا أن الخطابي لما تكلم عن أوجه الإعجاز في رسالته قال[1]: «وذهب قوم إلى أن العلـة في إعجـازه الصـرفة، أي: صـرف الهمـم عـن المعارضـة، وإن كانت مقدورًا عليها، غير معجوز عنها، إلا أن العائق من حيث كان أمرًا خارجًا عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات،...، ثم قال: وليس ينظر في المعجزة إلى عظم حجم ما يأتي به النبي، ولا إلى فخامة منظره، وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمرًا خارجًا عن مجاري العادات ناقضًا لها، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من

(١) بيان إعجاز القرآن، ص٢٢ـ٢٣.

جاء بها، **وهذا أيضًا وجه قريب، إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه**، وهي قوله سبحانه[1]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾، فأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدل على أن المراد غيرها». قال محمد أبو موسى[2]: «انظر إلى قوله: «يظهر منها للعقول» تراه يحدد وجه صلاح هذا المذهب، وأنه ظاهر للعقول، وصالح للاحتجاج وبيِّنٌ في الإقناع، وليس هو الوجه الذي يراه الرماني في القرآن؛ لأنه احتشد لبيان وجوه البلاغة المعجزة في القرآن الكريم، وهذا الإقناع بإعجاز البلاغة القرآنية لا يجتمع في العقل مع الصرفة التي لولاها لجاءوا بمثله»، وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن الصرفة بمعنى أنهم صرفت هممهم عن المعارضة بما أقامه الله فيه من بديع النظم، شيء لازمٌ، وأنها من لوازم بلاغته وليست شيئًا غيرها.

الخامس: الإسفراييني[3]

قال الإيجي[4]: «وقيل: بالصرفة، فقال الأستاذ والنظام: صرفهم الله عنها مع قدرتهم».

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٢) الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، ص٣٦٧ـ٣٦٨.

(٣) الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق، ت: ٤١٨هـ ـ ١٠٢٧م، الأعلام ج١ص٦١.

(٤) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين، ت: ٧٥٦هـ ـ ١٣٥٥م، المواقف، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ج٣ص٣٧٨.

وقال الشريف الجرجاني[1]: «وقيل: إعجازه بالصرفة على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة، لكن الله صرفهم عن معارضته، واختُلف في كيفية الصرف، فقال الأستاذ أبو إسحاق منا والنظام من المعتزلة: صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها، وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصًا عند توفر الأسباب الداعية في حقهم، كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد، فهذا الصرف خارق للعادة، فيكون معجزًا». قال ابن عاشور[2]: «وهذا مذهب من قول ذهب إليه فريق وقد ذكره أبو بكر الباقلاني في كتابه في إعجاز القرآن، ولم يعين له قائلاً وقد نسبه التفتزاني في كتاب (المقاصد) إلى القائلين: إن الإعجاز بالصرفة، وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من المعتزلة، **ونسبه الخفاجي إلى أبي إسحاق الإسفراييني**، ونسبه عياض إلى أبي الحسن الأشعري، ولكنه لم يشتهر عنه، وقال به الشريف المرتضى من الشيعة».

وقد ذكر الزرقاني هذا الكلام، فقال[3]: «بهذا التوجيه أو نحوه يعزى القول بالصرفة إلى أبي إسحاق الإسفراييني من أهل السنة، والنظام من المعتزلة، والمرتضى من الشيعة»، ولكنه لم ينم قولته هذه لناقل.

(١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، المعروف بالسيد الشريف، ت: ٨١٦هـ ـ ١٤١٣م، شرح المواقف، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ج٨ص٢٦٩.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص٣٤٧.

(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص٦٣٦.

السادس: الشريف المرتضى

قال الإيجي: «وقال المرتضى بل سلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة»، وشرحه السيد الشريف بقوله[1]: «وقال المرتضى من الشيعة: بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها»، وكذا نسبه للصرفة التفتازاني[2] والعلوي[3]، ولكن أحدًا من هذين لم يبين حقيقة مذهبه بصراحة.

وقد ذكر المرتضى الصرفة عند شرحه لحديث في معرض رده على سؤال، قالاً[4]: «إن العرب إذا تأملوا فصاحة القرآن وبلاغته، ووجدوا ما يتمكنون منه في عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقاربة يخرجه من كونه خارقًا لعادتهم فيه، وأحسوا نفوسهم بتعذر المعارضة، مع شدة الدواعي إليها وقوة البواعث عليها، علموا أن الله تعالى خرق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضة التي كانت لولا الصرف متأتية، وهذا التأويل يقتضي أن المعجزة وخرق العادة، وسياقة الحديث لا يتضمن أنهم عجزوا؛ لأنهم صرفوا عما كان من شأنهم معارضته، بل لأنه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أممها

---

(١) شرح المواقف ج٨ص٢٧٠.

(٢) شرح المقاصد ج٢ص١٨٤.

(٣) العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني، ت: ٧٤٥هـ ـ ١٣٤٤م، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ج٣ص٣٩١.

(٤) المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، أبو القاسم، ت: ٤٣٦هـ ـ ١٠٤٤م، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ، ج١ص٣٤٧ـ٣٤٩.

فيما جاء به، ...، ثم قال: والمعجز هاهنا الخارق للعادة وإن كان الصرف عن المعارضة، فلهذا الصرف تعلق بالقرآن، من حيث كان صرفًا عن معارضته، ...، ثم قال: ولفظة «أعجزهم عن الإتيان بمثله» بمذهب الصرفة أشبه وأليق؛ لأن ذلك يقتضي أنه لو لم يعجزهم عن الإتيان بمثله يفعلوا، ولو كان في نفسه معجزًا ما جاز أن يقال: وأعجزهم عن معارضته؛ لأن معارضته في نفسها متعذرة»، وقد بين وجه اعتماده نصرة الصرفة، فقال[1]: «واعتمادي في نصرتها على أن أحدًا لا يفرق بالضرورة، من غير استدلال، بين مواضع من القرآن وبين أفصح كلام للعرب في الفصاحة».

وتبع الرافعيُّ الإيجي في تفسير مذهب المرتضى بقوله[2]: «وقال المرتضى من الشيعة: بل معنى الصرفة أن الله سلبهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة ليجيئوا بمثل القرآن»، ولم يبينا من أين حصلا على هذا التفسير، ويبدوا أن هذا التفسير قد فهم من كلام الراوندي[3]: «فأول ما ذكر من تلك الوجوه: ما اختاره السيد المرتضى، وهو: أن وجه الإعجاز في القرآن أن الله سبحانه صرف الخلق عن معارضته، وسلبهم العلم بكيفية نظمه وفصاحته، وقد كانوا لولا هذا الصرف قادرين على معارضته ومتمكنين منها»، وقال[4]: «وقد قال السيد: عندي أن التحدي وقع بالإتيان بمثله في فصاحته وطريقته في النظم،

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ج٢ص٣٢٤.

(٢) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٤٤.

(٣) الراوندي، سعيد بن هبة الله بن الحسن، قطب الدين، ت: ٥٧٣هـ ـ ١١٨٧م، الخرائج والجرائح، إشراف: محمد باقر، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ، ج٣ص١١ـ ١٢.

(٤) المصدر نفسه ج٣ص٣٠.

ولم يكن بأحد الأمرين، فلو وقعت المعارضة بشعر منظوم، أو برجز موزون، أو بمنثور من الكلام، ليس له طريقة القرآن في النظم والفصاحة، لكانت واقعة وقعها، فالصرفة على هذا إنما كانت بأن سلب الله تعالى من البشر جميع العلوم التي يتأتى معها مثل فصاحة القرآن الكريم، وطريقته في النظم، ولهذا لا ينصب في كلام العرب ما يقارب القرآن في فصاحته ونظمه»، ولا بد هنا من الإشارة إلى ملاحظ عدة:

١. إن ثبوت هذا المعنى للصرفة عن المرتضى يفيد أنه كان يذهب إلى أن الصرف عن المعارضة لم يكن بسلب الهمم، بل كان بسلب العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة، ويلزم منه أن همتهم في المعارضة قائمة، وأنهم من قبل السلب كانوا قادرين على مثل نظم القرآن الكريم، فيكون نظمه ليس بخارق للعادة، وأنهم حين راموا المعارضة وجدوا علومهم التي بها تتحقق المعارضة قد سلبت منهم.

٢. المرتضى ممن يذهب إلى علو بلاغة القرآن الكريم؛ لأنه قال[1]: «من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلبًا لتقصير الكلام واطراح فضوله، والاستغناء بقليله عن كثيره، ويعدون ذلك فصاحة وبلاغة، وفي القرآن؛ من هذه الحذوف، والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضعُ كثيرة نزلت

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، أبو القاسم، ت: ٤٣٦هـ ـ ١٠٤٤م، غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالي المرتضى)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٥٤م، ج٢ص٣٠٩.

من الحسن في أعلى منازله»، وقال يثني على العرب[1]: «لكن الله تعالى أودع هؤلاء القوم من أسرار الفصاحة، وهداهم من مسالك البلاغة إلى ما هو ظاهر باهر، ولهذا كان القرآن معجزًا وعلمًا على النبوة؛ لأنه أعجز قومًا هذه صفاتهم ونعوتهم»، ولذا حاول الراوندي أن يجمع بين تبنّي الصرفة وتبنّي البلاغة، فقال[2]: «جميع ما شهد به الفصحاء من بلاغة القرآن فواقعة موقعه؛ لأن من قال بالصرفة لا ينكر مزية القرآن على غيره بفصاحته، وإنما يقول: تلك المزية ليست مما يخرق العادة، وتبلغ حد الإعجاز، فليس في قول الفصحاء وشهادتهم بفصاحة القرآن ما يوجب القول ببطلان الصرفة».

٣. العلوم التي سُلبت منهم شيء مجمل؛ ولذلك تساءل محمد أبو موسى قائلاً[3]: «ولا أدري المراد بهذه العلوم التي يُحتاج إليها في بناء الكلام الفصيح؟ وهل كانت للعرب علوم تعينهم على بلاغة الكلام؟ أم أنه لم يكن لديهم إلا سلائق أنفسهم، وصحة طباعهم تمدهم بما يشاءون من البيان ما داموا قد صرفوا هممهم نحو الغايات».

يلاحظ مما تقدم أن المرتضى يقول بالصرفة، وقد فُسّرت الصرفة عنده بسلب الله العلوم التي يمكن بها الإتيان بمثل القرآن، وهي بهذا المعنى إن كانت مسلوبة قبل نزول القرآن، فهذا لا بأس به، وهو شيء طبيعي في المعجزة، وإن كان قصده أنها سلبت بعد نزول القرآن، أو

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، أبو القاسم، ت: ٤٣٦هـ ـ ١٠٤٤م، طيف الخيال، تحقيق: حسن الصيرفي، وزارة الثقافة، مصر، بلا تاريخ، ص٩٩ـ١٠٠.

(٢) الخرائج والجرائح ج٣ص٢١.

(٣) الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، ص٣٧١.

كلما حاولوا الإتيان بمثله، وهو الذي صححه التفتازاني[1] اختيارًا للمرتضى، فهذا مما يصعب القبول به؛ لأنه معاند لظاهر النقل المفهم بلوغ القرآن درجة في العادة لا يمكن بلوغها.

ولا يقدح في نسبة الصرفة، بمعنى سلب العلوم التي بها يتوصل إلى الإتيان بمثل القرآن، إلى المرتضى؛ عدمُ معرفة هذه العلوم؛ لأن عدم معرفتها لا يؤثر في صحة نسبة الصرفة له؛ لأن القصد نسبتها له بهذا المعنى من عدمها، لا نوع هذه الصرفة، ويكفي لهذا القصد رؤية قوله أو نقل موثوق عنه، وقد ثبت، وهو والحالة هذه يمكن عده من أصحاب المذهب الثالث في الصرفة.

السابع: الماوردي

قال الماوردي[2]: «الوجه العشرون من إعجازه الصرفة عن معارضته، واختلف من قال بها: هل صرفوا عن القدرة على معارضته أو صرفوا عن معارضته مع دخوله في مقدورهم؟ على قولين: أحدهما: أنهم صرفوا عن القدرة ولو قدروا لعارضوا، والقول الثاني: أنهم صرفوا عن المعارضة مع دخوله في مقدورهم، والصرفة إعجاز على القولين معًا في قول من نفاها وأثبتها، فخرقها للعادة فيما دخل في القدرة، فإن قيل: فإن عجزوا عن معارضته بمثله لم يعجزوا عن معارضته بما تقاربه وإن نقص عن رتبته، والمعجز ما لم يمكن مقاربته كما لا يمكن مماثلته، فعنه جوابان: أحدهما: أن مقاربته تكون بما في مثل أسلوبه إذا قصر عن كماله، والأسلوب ممتنع، فبطلت المقاربة وثبت

(١) شرح المقاصد ج٢ص١٨٤.

(٢) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن، ت: ٤٥٠هـ ـ ١٠٥٨م، أعلام النبوة، تحقيق: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص٩٥.

الإعجاز، والثاني: أن المقاربة تمنع من المماثلة، والتحدي إنما كان بالمثل دون المقاربة، **فإذا ثبت إعجاز القرآن من هذه الوجوه كلها صح أن يكون كل واحد منها معجزًا، فإذا جمع القرآن سائرها كان إعجازه أقهر وحجاجه أظهر وصار كفلق البحر وإحياء الموتى؛ لأن مدار الحجة في المعجزة إيجاد ما لا يستطيع الخلق مثله سواء كان جسمًا مخترعًا أو جرمًا مبتدعًا أو عرضًا متوهمًا**».

وعلى كلام الماوردي عدة ملاحظ:

١. ذكره للمذهبين دون بيان ما هو الراجح عنده.

٢. جمعه بين الصرفة وكون القرآن داخلاً في مقدورهم، وبين سائر وجوه الإعجاز المستلة من بلاغة القرآن، المفهِمة عدم دخوله في مقدورهم.

٣. جعله اجتماع هذه الأوجه مفيدًا للتوكيد على الإعجاز والحجية، بينما اجتماع بعض ما ذكره من الأوجه قد يفيد التضاد أحيانًا.

الثامن: ابن حزم الأندلسي

قال ابن حزم[1]: «والنحو الثالث ما المعجز منه أنظمه أم ما في نصه من الإنذار بالغيوب؟ فقال بعض أهل الكلام: إن نظمه ليس معجزًا، وإنما إعجازه ما فيه من الإخبار بالغيوب، وقال سائر أهل الإسلام: بل كلا الأمرين معجز: نظمه وما فيه من الأخبار بالغيوب، **وهذا هو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال**، وبرهان ذلك قول الله تعالى[2]: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾، فنصّ تعالى على أنهم لا يأتون بمثل

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٣ص١١-١٢، باختصار.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣.

سورة من سوره وأكثر سوره ليس فيها إخبار بغيب، فكان من جعل المعجز الإخبار الذي فيه بالغيوب مخالفًا لما نص الله تعالى على أنه معجز من القرآن، فسقطت هذه الأقاويل الفاسدة، والحمد لله رب العالمين»، ثم قال: «والنحو الرابع ما وجه إعجازه، فقالت طائفة: وجه إعجازه كونه في أعلى مراتب البلاغة، وقالت طوائف: إنما وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط»، ثم قال: «فإن قالوا: فقولوا أنتم هل القرآن موصوف بأنه في أعلى درج البلاغة أم لا؟ قلنا وبالله تعالى التوفيق: إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد، فنعم هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها، وإن كنتم تريدون هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين، فلا؛ لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين، لا من أعلاه، ولا من أدناه، ولا من أوسطه، وبرهان هذا أن إنسانًا لو أدخل في رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجًا عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك، فصح أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً، **وأن الله تعالى منع الخلق من مثله وكساه الإعجاز وسلبه جميع كلام الخلق.»، ...، فكان هذا كله إذ قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف؛ إذ لم يقل أحد من أهل الإسلام أن كلام غير الله تعالى معجز، لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلامًا له أصاره معجزًا ومنع من مماثلته، وهذا برهان كاف لا يحتاج إلى غيره والحمد لله»**.

وفي هذا الكلام عدة ملاحظ:

١. فهم الرافعي من هذا الكلام لابن حزم أن رأيه في الإعجاز تشوبه فكرة الصرفة، حتى عقب بقوله[1]: «بل هو فوق الكفاية، وأكثر من أن يكون كافيًا أيضًا؛ لأنه لما قاله ابن حزم

(١) تاريخ آداب العرب ج٢ص١٢٧ـ ١٢٨.

وجعله رأيًا له، أصاره كافيًا لا يُحتاج إلى غيره، ..! وهل يراد من إثبات الإعجاز للقرآن إلا إثبات أنه كلام الله تعالى».

٢. تقرير ابن حزم لحقية مذهب سائر أهل الإسلام، وأن ما خالف هذا المذهب هو الباطل؛ ولذا منع من حصر الإعجاز في الإنذار بالغيب، وأكد على أنه به وبالنظم معًا.

٣. كونه كلام الله لا يلزم منه الإعجاز ولا المنعُ من المماثلة.

٤. فصله ما تضمنه النحو الثالث عما تضمنه النحو الرابع، وتبينه وجه إعجاز القرآن الكريم عند العلماء، بجعلهم طائفتين.

٥. جعله الإعجاز إما في البلاغة وإما في الصرفة يؤكد أنه لا يرى الجمع بينهما، وأن القول بالإعجاز البلاغي لا يجتمع عنده في منطق العقل مع القول بالصرفة، وهو صواب لو أريد بالصرفة هنا المعنى المنسوب للنظام، لا المعنى المنسوب للجاحظ.

وأما قول ابن حزم[1]: «وأما نظم القرآن، فإن منزله تعالى منع من القدرة على مثله، وحال بين البلغاء وبين المجيء بما يشبهه»، فإنه يُلمح إلى تأييد الإعجاز الذاتي، وبالتالي فهناك شك من عدّه من القائلين بالصرفة.

التاسع: ابن سنان الخفاجي

قال ابن سنان[2]: «وأما العلوم الشرعية؛ فالمعجز الدال على نبوة محمد نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم هو القرآن، والخلاف الظاهر فيما به كان معجزًا على قولين أحدهما: أنه خرق العادة بفصاحته،

(١) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، أبو محمد الظاهري، ت: ٤٥٦هـ ـ ١٠٦٤م، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ج٤ص٣٥٢.

(٢) سر الفصاحة، ص١٤.

وجرى ذلك مجرى قلب العصا حية، وليس للذاهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقعًا خرج عن مقدور البشر، **والقول الثاني: أن وجه الإعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة، مع أن فصاحة القرآن كانت في مقدورهم لولا الصرف،** وأمر القائل بهذا يجري مجرى الأول في الحاجة إلى تحقق الفصاحة ما هي؛ ليقطع على أنها كانت في مقدورهم، من جنس فصاحتهم، ونعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة؛ لأن الكلام الذي أورده خال من الفصاحة التي وقع التحدي بها في الأسلوب المخصوص، وإذا ثبت بما ذكرناه الغرض بهذا الكتاب، وفائدته، فالدواعي إلى معرفة ذلك قوية، والحاجة ماسة شديدة».

ولم يفصح ابن سنان في كلامه هذا عن حقيقة مذهبه في الإعجاز، ولكن بعد مدة زج بشيء من مذهبه، فقال[1]: «ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه».

وبعد هذا قال قولة قطع بها قول كل خطيب، وأغلق الباب في الاجتهاد بحقيقة مذهبه أمام كل أريب، لما قال[2]: «وإذا عدنا إلى التحقيق **وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك**».

---

(١) المصدر السابق، ص٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٠.

وقـال[1]: «قيـل: الجـواب عـن هـذا أولاً: **أن الصـحيح أن وجـه الإعجاز في القرآن هو صرف العرب عن معارضته، وأن فصاحته قد كانت في مقدورهم لولا الصرف**، وهذا هو المذهب الذي يعول عليه أهل هذه الصناعة وأرباب هذا العلم، وقد سُطر عليه من الأدلة ما ليس هذا موضع ذكره».

فهو هنا يصرح بما عنده من التحقيق في وجه الإعجاز، ويبين وجه هذه الصرفة وكيفيتها، ولم أر نصًا أصرح من هذا في بيان مذهب صاحبه في الإعجاز.

وقد صرح بأن لا تعارض بين بلوغ القرآن المرتبة العليا من البلاغة وبين الصرفة بمفهومها الذي قرره، لما قال[2]: «فقد بان أن الذي يجب اعتماده أن التأليف على ضربين: متلائم ومتنافر، وتأليف القرآن وفصيح كلام العرب من المتلائم، **ولا يقدح هذا في وجه من وجوه إعجاز القرآن**، والحمد لله»، وقد ألف ابن سنان كتابًا في الصرفة زعم فيه أن القرآن الكريم لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلا أنهم صرفوا عن ذلك، لا أن يكون القرآن في نفسه معجز الفصاحة[3]، فابن سنان كان يقول بالصرفة، وهي عنده سلب العلوم التي بها يُتوصل إلى الإتيان بمثل القرآن، وهذا شيء عجيب من شخص يدّعي الأدب والفصاحة. قال محمد أبو موسى[4]: «ولم أر واحدًا ممن احتفل بدراسة الفصاحة وأسرار الكلام أنكر

(١) المصدر السابق، ص٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠١.

(٣) معجم الأدباء ج١ص٣٢٥.

(٤) الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، ص٣٧٣.

الإعجاز البلاغي ورضي مذهب الصرفة إلا ابن سنان، وهذا الرأي عنده يعدّ غميزة في أساس فقهه في هذا الباب؛ لأنه ليس من الخطأ الذي يصدر عن غفلة أو عدم استيعاب الآراء في المسألة، وإنما هو قادح في الإحساس والطبع، وفرق بين أبي إسحاق النظام، وهو في حومة الصراع يرمي بما يحسم الشبهة، وبين ابن سنان وهو يكتب في أسرار البيان»، وبالتالي فيمكن عدّه من أصحاب المذهب الثالث في الصرفة، كما هو حال المرتضى.

العاشر: الراغب الأصفهاني

قال الراغب[1]: «إن الإعجاز في القرآن على وجهين: أحدهما: إعجاز متعلق بفصاحته، والثاني: بصرف الناس عن معارضته»، ثم قال[2]: «وأما الإعجاز المتعلق بصرف الناس عن معارضته، فظاهر أيضًا إذا اعتُبر، وذلك أنه ما من صناعة ولا فعلة من الأفعال محمودة كانت أو مذمومة، إلا وبينها وبين قوم مناسبات خفية واتفاقات إلهية بدلالة أن الواحد يؤثر حرفة من الحرف، فينشرح صدره بملابستها، وتطيعه قواه في مزاولتها، فيقبلها باتساع قلب، ويتعاطاها بانشراح صدر، وقد تضمن ذلك قوله تعالى[3]: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم[4]: «**اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا**

(١) الراغب، الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني، ت: ٥٠٢هـ ـ ١١٠٨م، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص١٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٨، وينظر: الإتقان في علوم القرآن ١٢/٤ـ ١٣.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٤) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (الليل ١٠)، ص٦٠١ الحديث (٤٩٤٩)، وصحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق

خُلِقَ لَهُ»، فلما رئي أهل البلاغة والخطابة الذين يهيمون في كل واد من المعاني بسلاطة ألسنتهم، وقد دعا الله تعالى جماعتهم إلى معارضة القرآن، وعجزهم عن الإتيان بمثله، وليس تهتز غرائزهم البتة للتصدي لمعارضته، لم يخف على ذي لب أن صارفًا إلهيًا يصرفهم عن ذلك، وأي إعجاز أعظم من أن تكون كافة البلغاء مخيرة في الظاهر أن يعارضوه ومجبرة في الباطن عن ذلك».

وعلى هذا الكلام ملحظان:

١. لم يظهر من كلام الراغب هذا حقيقة رأيه المختار في قضية الإعجاز.

٢. الصرفة بالمعنى المنسوب للنظام والمرتضى والخفاجي لا تستقيم مع القول بالإعجاز البلاغي، وحيث إن المفهوم من كتابات الراغب هو تبنِّيه لإعجاز بلاغة القرآن كان حمل مذهبه على الجمع بين الرأيين هو الأقرب، كما قيل في الجاحظ، قال أبو موسى[1]: «وهذا قريب من الذي عند الجاحظ، فكلاهما يذكر الصارف الإلهي للعرب عن شيء، في صورته ونظمه أمر إلهي لا طاقة للناس به، ولو لم يصرفوا، وأن الأمر فيه يدل ذا العقل عليه، وأن القوم عاجزون في الواقع الظاهر، ومصروفون في الباطن، فما راموا وما طمعوا».

الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ص١٣٧٩ الحديث (٢٦٤٧).

(١) الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، ص٣٦٥.

الحادي عشر: فخر الدين الرازي

قال الرازي[1]: «اعلم أن التحدي بالقرآن جاء على وجوه:...، ثم قال: فإن قيل: قوله[2]: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3]، **ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن**، فإن قلتم: إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا: **فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا: إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز، فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزًا، فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز**».

وقال[4]: «اعلم أنا في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى[5]: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ بالغنا في بيان إعجاز القرآن، وللناس فيه قولان، منهم من قال: القرآن معجز في نفسه، ومنهم من قال: إنه ليس في نفسه معجزًا إلا أنه تعالى لما صرف دواعيهم عن الإثبات[6] بمعارضته مع أن تلك الدواعي كانت قوية كانت هذه الصرفة معجزة، **والمختار عندنا في هذا الباب أن نقول:**

---

(١) مفاتيح الغيب ج٢ص١١٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣.

(٣) سورة الكافرون، الآية ١.

(٤) مفاتيح الغيب ج٢١ص٥٤.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٣.

(٦) هي هكذا في المطبوع، ولعل الصواب: (الإتيان)، فحصل خطأ من قارئ المخطوطة، أو الطباع.

القرآن في نفسه إما أن يكون معجزًا أو لا يكون، فإن كان معجزًا فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزًا بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضته، وكانت الدواعي متوفرة على الإتيان بهذه المعارضة، وما كان لهم عنها صارف ومانع، وعلى هذا التقدير كان الإتيان بمعارضته واجبًا لازمًا، فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقضًا للعادة، فيكون معجزًا، فهذا هو الطريق الذي نختاره في هذا الباب».

وقال[1]: «وفيه قولان: الأول، وهو المشهور، أن المراد: أن القرآن نزل به جبريل، فإن قيل: ههنا إشكال قوي، وهو أنه حلف أنه قول جبريل، فوجب علينا أن نصدقه في ذلك، فإن لم نقطع بوجوب حمل اللفظ على الظاهر، فلا أقل من الاحتمال، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن هذا القرآن يحتمل أن يكون كلام جبريل لا كلام الله، وبتقدير أن يكون كلام جبريل يخرج عن كونه معجزًا؛ لاحتمال أن جبريل ألقاه إلى محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل الإضلال، ولا يمكن أن يجاب عنه بأن جبريل معصوم لا يفعل الإضلال؛ لأن العلم بعصمة جبريل، مستفاد من صدق النبي، وصدق النبي مفرع على كون القرآن معجزًا، وكون القرآن معجزًا يتفرع على عصمة جبريل، فيلزم الدور، وهو محال، والجواب: **الذين قالوا: بأن القرآن إنما كان معجزًا للصرفة إنما ذهبوا إلى ذلك المذهب فرارًا من هذا السؤال؛ لأن الإعجاز على ذلك القول ليس في الفصاحة، بل في سلب تلك العلوم والدواعي عن القلوب، وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله تعالى**»، ثم قال[2]: «كان أهل مكة يقولون: إن هذا القرآن يجيء به شيطان فيلقيه على

---

(١) مفاتيح الغيب ج٣١ص٧٢-٧٣.

(٢) المصدر نفسه ج٣١ص٧٤.

لسانه، فنفى الله ذلك، فإن قيل: القول بصحة النبوة موقوف على نفي هذا الاحتمال، فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال بالدليل السمعي؟ قلنا: **بينا أن على القول بالصرفة لا تتوقف صحة النبوة على نفي هذا الاحتمال،** فلا جرم يمكن نفي هذا الاحتمال بالدليل السمعي».

ولكنه ذكر كلامًا كأنه ينسف به ما قد يفهم عنه من التبنِّي للصرفة، فقال[1]: «المسألة الثالثة: اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزًا ، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال بعضهم: هو الأسلوب، وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصرف، وقال سادس: هو اشتماله على الإخبار عن الغيوب، **والمختار عندي وعند الأكثرين: أنه معجز بسبب الفصاحة**».

هذه جمل من كلام الرازي فيها من الترديد بين المذهبين ما يفتح الباب ولا يغلقه أمام القول بالصرفة، بل لعله إليها أقرب، ويبدوا أن الرازي كان يلجأ إلى الصرفة بمعنى صرف الدواعي عند ضيق المقام.

الثاني عشر: صاحب الإعلام[2]

قال صاحب الإعلام[3]: «فإن قيل: فبينوا لنا وجوه إعجاز القرآن، وهل هو من جنس ما يقدر عليه البشر، فصرفوا عنه، أو ليس من جنس ما يقدرون عليه؟ فالجواب أن نقول: ذهب بعض

(١) المصدر السابق ج١٧ص١٩٥.

(٢) المشهور أنه القرطبي المفسر، وقيل: هو أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي، أبو العباس ابن المزين صاحب (المفهم شرح تلخيص كتاب مسلم)، ت: ٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م، الأعلام ج١ص١٨٦.

(٣) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح، أبو عبد الله الأنصاري، ت: ٦٧١هـ ـ ١٢٧٣م، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، ١٣٩٨هـ، ص٣٢٧ـ٣٢٨.

علمائنا إلى أن وجه إعجازه إنما هو من جهة أن صرفوا عن الإتيان به، وأنه من جنس مقدور البشر، لكن لم يقدروا عليه، وهذا إن كان، فهو بليغ في الإعجاز، وذلك أن المعجزات ضربان: ضرب خارج عن مقدور البشر، كانفلاق البحر وانشقاق القمر ونبع الماء من بين الأصابع، وضرب يكون من جنس مقدور البشر إلا أنهم يمنعون من فعله ولا يقدرون عليه، فلو أن نبيًّا ادعى أنه رسول الله واستدل على صدقه بأن قال لقومه: آيتي ألا تقدروا اليوم على القيام، فكان ذلك، فهذا دليل صدقه، وهو معجزة جلية أبلغ في الإعجاز من الإتيان بما ليس بمقدور، **ولا يبعد أن يكون إعجاز القرآن من هذا القبيل، فإن البشر قد صرفوا عن الإتيان بمثله**، بل عن الإتيان بآية طويلة من آياته، ومن تنازع في ذلك فعليه بأن يأتي بقرآن مثله أو بسورة من مثله وهذا من خصائص نبينا صلى الله عليه وسلم؛ وذلك أن معجزته موجودة بعده وحاضرة مشاهدة في كل وقت لم تنقطع بانقطاع وجوده ولا ماتت بموته، بل هي موجودة مستمرة إلى قيام الساعة، فكل من أبدى نكيرًا في نبوته أو قدحًا في رسالته قلنا له: إن كنت صادقًا في تكذيبك له فعارض قرآنه ومنزله، فإن لم تفعل تبيّن العقلاء منه أنه متواقح مبطل، ثم نقول: والذي ذهب إليه أكثر علمائنا أن القرآن خارج عن مقدور البشر، وليس من جنس مقدورهم، وأن القرآن وإن كان كلامًا فليس بينه وبين كلام العرب من المناسبة والالتقاء إلا ما كان بين الحية التي انقلبت عصى موسى عنها وبين حيات السحرة التي كانت تخيل للناظر إليها أنها حيات تسعى، ووجوه إعجازه كثيرة لكنا نبدي منها أربعة ونقتصر عليها لبيانها وظهورها».

ومن هذا الكلام يظهر الآتي:

١. صاحب الإعلام كان لا يرى بأسًا من قبول الصرفة، وذلك قوله: «ولا يبعد أن يكون إعجاز القرآن من هذا القبيل».

٢. لم يبين مناط المنع والصرف الذي ترتب عليه عدم الإتيان بما تُحدوا به.

٣. ذهابه إلى أن المنع الذي يكون عن مقدور عليه، أبلغُ في تقرير الإعجاز من المنع مما ليس بمقدور عليه.

٤. على ما ذكره مما يفهم منه قبوله للصرفة، تراه يردف هذا ببيان أربعة أوجه من وجوه الإعجاز التي يقول: إنها أكثر من أن تحصى، فقد جعل الوجه الأول والثاني متعلقين ببلاغته وفصاحته ومنهاج نظمه، والثالث للإخبار بالمغيبات المستقبلية والرابع للإخبار بالمغيبات الماضوية من أخبار الأمم السالفة، والشرائع الداثرة والقصص الغابرة التي لا يعلم منها بعضها إلا الآحاد[1].

٥. ما ذكره صاحب الإعلام قريب مما تقدم ذكره منسوبًا للأشعري.

٦. ما يُفهم قبول الصرفة من كلامه يجب أن ينظر إليه على كونه جاء في سياق محاجّة غير المسلمين، وأن ما يقال فيه قد يكون على سبيل التنزّل في المحاجّة، وإثبات إعجاز القرآن الكريم، لا إثبات إعجاز بلاغته التي لا يُرتجى الإقرار بها إلا من بعد الإقرار بأن القرآن آية النبوة؛ لأن عدم التسليم بأن القرآن آية النبوة يُصَعِّب التسليم بإعجازية بلاغته.

---

(١) الإعلام، ص٣٢٩_٣٤٧.

نقد مذاهب الصرفة

القول بالصرفة يقوم أساسًا على اعتبار أن الإعجاز في القرآن ليس من داخله، بل من شيء خارجي، أي: خارج عن ذاته، لا من لفظه ونظمه وأسلوبه، وأن عدم إتيان العرب بمثله ليس العلة فيه هي بلوغ القرآن الدرجة المتنعة عادة، من الفصاحة والبلاغة؛ لأنهم الفصحاء البلغاء، بل العلة فيه راجعة إلى أن الله تعالى قد صرفهم عن الإتيان بمثله، إما بسلب قدرهم (علمهم) التي بها يستطيعون أن يأتوا بمثل القرآن، أو بسلب إرادتهم (هممهم) التي بها ينشطون لهذا الأمر، أو أن الدواعي لم تتوفر لديهم للمعارضة أصلاً.

والذي يرشح عما سبق أن هذا القول سيسلب القرآن الكريم خاصية إعجازه الذاتي، ويجعل الشيء الخارجي عنه هو المعجز، لا القرآن، وقد يقال بعدم تضمن القرآن فضيلة على غيره من الكلام في نفسه، أو يقال: إذا كان دليل النبوة هو المنع، فهلا جُعِل في أظهر الأمور وأكثرها وجودًا وأسهلها على الناس، وأخلقها بأن تَبِين لكل راء وسامع أن قد كان منع، لا أن يكون المنع من خفي لا يُعْرَف إلا بالنظر وإلا بَعْد الفكر، ومن شيء لم يوجد قط ولم يعهد، وإنما يُظنّ ظنًّا أنه يجوز أن يكون، وأن له مدخلاً في الإمكان إذا اجتهد المجتهد[1]، ولأمكن أن يقال بأن غير الفصيح أظهر إعجازًا فيجب إيقاعه كذلك[2]، وهذا ما قد يفتح الباب أمام القيل والقال في أهم دلائل صدق رسالة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

---

(١) الرسالة الشافية، ص١٥٣ـ١٥٤، و(ملحقة بدلائل الإعجاز)، ص٦٢١ـ٦٢٢.

(٢) المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ت: ٨٤٠هـ ـ ١٤٣٧م، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ج١ص٨٣ـ٨٤.

ومما يمكن أن يُجاب به أصحاب الصرفة ما يأتي:

١. إن ما سجله تاريخ العرب مع القرآن، وما أثبته تواتر النقل من توفر الدواعي التي من بينها أن القرآن تحداهم في أكثر من موضع منه بأن يأتوا بمثله، أو بعشر سور أو بسورة من مثله، وقطع بأنهم لن يفعلوا، لَيَرُدّ على دعواهم بعدم توفر الدواعي على المعارضة، فالقرآن قد أثار حفائظهم، وهم مضرب المثل في الأنفة وإباء الضيم، بما شنه عليهم من حرب لا هوادة فيها لنسف المتوارث السيِّئ من معتقداتهم، وتسفيه ما هم وآباؤهم عليها، وهم مع ذلك قوم صناعتهم البيان، وفخرهم التنافس في ميدان الكلام، فكيف، وسكوتهم على هذا الضيم الذي لو وجدوا سبيلاً إلى دفعه لسلكوه مسرعين، يصح أن يقال: بعدم توفر الدواعي لديهم!

٢. القول بعدم انبعاثهم ونشاطهم، وعدم تعلق إرادتهم بالمعارضة مع وجود الدواعي، ينقضه كذلك التاريخ والواقع اللذان سجلا محاولاتهم الدؤوبة الكيد للإسلام، حتى وصل الأمر إلى تآمرهم على قتل الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وتبع هذا ما كان بعد الهجرة وإقامة دولة الإسلام في المدينة من خوضهم الحروب ضد الإسلام، وإقدامهم على بذل أموالهم وإراقة دمائهم، وتحملهم سبي ذراريهم في هذه السبيل، كيف يقال: إنهم لم ينشطوا إلى المعارضة، وقد قدموا بدلاً عنها أضعاف ما كانوا يبذلونه فيها من جهد لو كانت في مقدورهم!

٣. أما دعوى تعطيل مواهبهم وسلب قدراتهم فجاءة مع توفر الدواعي وانبعاث النشاط، فيرده عدم أثرة الاعتذار عنهم بهذا التفاوت العلمي بين ما في القرآن وما عندهم بغية التقليل من

شأن القرآن في ذاته، وأنه ما كان إعجازه إلا لصرفهم عنه، وهذه الدعوى دون إثباتها خرط القتاد، وكيف يكون هذا والقرآن الكريم بلفظه وعبارته قد راع العرب بتفوق بيانه، وأثار أسلوبه وعبارته إعجابهم، وأعلنوا أنهم ما رأوا مثله شعرًا ولا نثرًا، ومقتضى ذلك أن إعجاز القرآن لذاته، لا لشيء خارج عنه، وإلا لو كان كلامًا كسائر الكلام لما لفت أنظارهم، ولا أخذ بألبابهم[1].

إن القول بالصرفة يصادم الظاهر القريب لقوله تعالى[2]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾، كما ألمح إليه الخطابي[3] والسيوطي[4] بعد ذكره هذه الآية الكريمة، ولكن مع ما تركه عرق اليراع من أثر في دفع تبنّي مذهب الصرفة مذهبًا لإعجاز القرآن لا بد من ذكر بعض الملاحظات التي يمليها واقع الإنصاف والبحث العلمي المتجرد عن الخطابة التي أحاطت هذا المذهب بهالة من التشويه والتنكيل ما جعل كل متحدث عنه يسبق كلامه فيه بجمل مفادها أنه لا ينوي من كلامه هذا تدعيم القول بالصرفة، أو نصرته حتى ظُنّ أن مجرد بيان بعض ما فيه من موافقة الحق قد يُعدّ كبيرة في الدين أو العلم، بينما الحق والإنصاف

---

(١) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، أبو بكر، ت: ٤٧١هـ ـ ١٠٧٨م، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٤م، ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٣) بيان إعجاز القرآن، ص٢٣.

(٤) الإتقان في علوم القرآن ج٤ص٩.

يملي على أهل العلم بيان ما في مسائل العلم من الخطأ والصواب؛ ليُعرف الحق منها وينصف الخلق فيها.

فدونك بعض ما يبدوا من هذه المسائل:

١. الصرفة إن أُريد بها أن العرب لو خلوا والقرآن لاستطاعوا أن يأتوا بما يعارضه في نظمه، ولكن الصرفة الإلهية منعتهم من ذلك، الصرفة بهذا المعنى مقبولة عقلاً، ونافعة في إثبات إعجاز القرآن من حيث كونه آية للنبوة، بمعنى أنه معجزة لا يقدر المتحدَّون على الإتيان بمثلها تصديقًا لمدعي النبوة على نبوته، فالصرفة بهذا المعنى كأي مانع يكون في المعجزات الأخرى يمنع من الإتيان بمثلها، فلا يقتضي قبولها نقصًا في المعجزة، ولا تنقيصًا منها.

٢. الصرفة لفظ مجمل يحتمل معانيَ عدة، فلا يصح أن يحمل المراد منها على معنى معين إلا بعد النظر التام والواسع في أقوال من نُسبت إليه؛ ليمكن معرفة حقيقة ما أراد بها قائلها.

٣. العلماء الذين نُسبت إليهم الصرفة علماء أجلاء، فوسم القائلين بها بالضلال والابتداع والمعولية في هدِّ صرح المعجزة والدين، فيه مجازفة.

٤. الصرفة بالمعنى المنسوب للجاحظ لا تتعاند مع الإعجاز البلاغي، بل هي بمثابة اللازم والملزوم، والعلة والمعلول، فلا ضير من قبولها.

٥. لا يصح وسم القائل بالصرفة، على معنى المنع من مثل نظمه، وأنه لو خلي بين العرب وبين نظم القرآن لما كان ممتنعًا عليهم، بأنه مجوّز الإتيان بمثل القرآن الكريم، إذا أثبت أوجهًا أخرى للإعجاز.

٦. القول بالصرفة على معنى المنع من مثله لا يلزم منه أن القرآن غير معجز، أو أنه ليس بأية النبوة المحمدية، باعتبار أن المعجز هو المنع نفسه؛ لأن هذا المنع سيؤدي بالنتيجة إلى إعجاز القرآن.

٧. القول بأن الصرفة كانت بصرف الدواعي عن المعارضة أكثر مذاهب الصرفة بُعدًا عن الواقع والحقيقة.

٨. القول بالصرفة يرفع عن القرآن الكريم إعجازه الذاتي الداخلي.

٩. القول بالصرفة حَرَم الأمة الإسلامية من كتب ممتعة في بلاغة القرآن وأسلوبه، وإعجازه اللغوي، وما إلى ذلك؛ لأن الكثير أخرجوا أنفسهم من ذلك كله، وكفوها مؤنته بكلمة واحدة تعلقوا بها.

١٠. الحكم على عالم أنه يقول بالصرفة لا بد فيه من تتبع أقواله ومصنفاته، أو من النقل الذي ينقله عنه عالم ثقة ليس بينه وبين المنقول عنه حزازة أو تنافر؛ منعًا من خدش المنقول بالتشكيك والشبهة.

ولكن مهما يكن من أمر فإن القول بالصرفة، وإن أُنكر ورُفض بشدة إلا أنه أمر واقع في مصنفات من كتبوا في الإعجاز، فلا يمكن إنكاره أو إهماله.

المطلب الثاني: مذهب الجماعة

هذا هو المضمار الثاني الذي تدور فيه قضية الإعجاز، وهو أن سبب إعجاز القرآن من ذات القرآن وداخله، لا من شيء خارج عنه كما هو الحال في الصرفة، وهذا المضمار دارت فيه أغلب الأقوال في الإعجاز وتسابق فيه أكثر العلماء الذين كتبوا فيه، فصار من المنطقي تسميته «مذهب الجماعة»، ولكن هذا المضمار، رغم رجوع مسائله لجنس واحد، قد تنوعت فيه أقوال العلماء، وبلغ الحد فيها عند بعضهم أكثر من ثلاثين وجهًا، ولكن عند التدقيق في هذه الوجوه يظهر أن بعضها لا يصح إطلاق لفظ «وجه الإعجاز» عليه، بل الأولى تسميته «خصائص القرآن».

وجوه الإعجاز في القرآن

سيُتناول هنا وجوه الإعجاز التي ذكرها العلماء، ولكن من دون النظر إلى مدى صحة اعتبار هذا الوجه أو ذاك منها، وسوف يؤجَّل الكلام في ذلك حتى تتضح الشروط المقررة والضوابط المعتبرة الواجب اعتبارها ومراعاتها في تصنيف شيء على أنه وجه من أوجه الإعجاز، وهذه الأوجه هي كالآتي:

الوجه الأول: الإعجاز اللغوي

الإعجاز اللغوي يراد به كل ما كان للغة سبب في اعتباره، ويمكن إدخال ما يسمّى بالإعجاز البياني، والإعجاز بالنظم، وحسن التأليف، والتئام الكلم وفصاحتها تحت هذا الوجه.

ولعل هذا الوجه الإعجازي من أهم الأوجه على الإطلاق؛ لأنه يتعلق بالبنية اللغوية للقرآن الملازمة لذاته، ولا يرتبط بحال المنزَل عليه، أو بحال المخاطبين به، أو بزمان نزوله، وقد وقع من جهته التحدي بالقرآن جملة وتفصيلاً، ومن ثم كان هذا الوجه أول ما تناوله

العلماء بالبحث، وكان قدرًا مشتركًا بينهم في الحديث عن الإعجاز، فلم يكن الحديث عن اعتباره وجهًا في الإعجاز محل خلاف وجدل بين الفرقاء، وإنما كان الجدل في اعتباره الوجه في الإعجاز، أو القول بوجوه أخرى معه، حتى بحثه الباقلاني والجرجاني والرافعي ودراز وغيرهم بالتفصيل، وجعلوه من أكثر الأوجه بيانًا؛ ولهذا كان حقيقًا البدء به وجعله في صدارة وجوه الإعجاز.

أهم ما تتميز به النظريات القائلة بهذا الوجه

ذكر الكثير من العلماء أن الإعجاز اللغوي هو أحد أبرز أوجه الإعجاز، ولكن هذه المقدمة العريضة تنوعت فيها وجهات النظر:

فمنهم من جعل وجه الإعجاز فيها هو **اشتمال القرآن على ألفاظ هي في أعلى درجات الفصاحة والعذوبة مع أكثر المعاني رقيًّا وتقدمًا، كلها مجتمعة في نوع واحد**، قال الخطابي[1]: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئًا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظمًا أحسن تأليفًا وأشد تلاؤمًا وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها، وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علمًا، وأحصى كل شيء عددًا».

ومنهم من جعل وجه الإعجاز فيها هو **عدم مشابهة أسلوب القرآن لأساليب العرب، وأن أسلوب القرآن المخالف لأساليب العرب**

(١) بيان إعجاز القرآن، ص٢٧.

هو الذي جعل منه معجزًا، قال الباقلاني[1]: «والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يُعلَم عجز الخلق عنه، والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة، ونحن نفصّل ذلك بعض التفصيل، ونكشف الجملة التي أطلقوها، فالذي يشتمل عليه بديع نظمه، المتضمن للإعجاز وجوه: منها: ما يرجع إلى الجملة، **وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه، خارجٌ عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد**، ومنها: أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا الطول، وعلى هذا القدر، وفي ذلك معنى ثالث: وهو أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها.

وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتًا بيِّنًا، ويختلف اختلافًا كبيرًا، ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر؛ لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير، عند التكرار وعند تباين الوجوه، واختلاف الأسباب التي يتضمن»، ثم ذكر عدة معان يرجع جنسها إلى التباين بين القرآن ومعهود كلام العرب، وأجمل كلامه بقوله[2]: «فأما الكلام في الوجه الثالث، وهو الذي بيَّنّاه من

---

(١) إعجاز القرآن، ص٥١، وما بعدها بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٥.

الإعجاز الواقع في النظم والتأليف والرصف، فقد ذكرنا من هذا الوجه وجوها: منها: أنا قلنا: **إنه نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم، ومباين لأساليب خطابهم**، ومن ادعى ذلك لم يكن له بد من أن يصحح أنه ليس من قبيل الشعر، ولا السجع، ولا الكلام الموزون غير المقفّى؛ لأن قومًا من كفار قريش ادعوا أنه شعر، ومن الملحدة من يزعم أن فيه شعرًا، ومن أهل الملة من يقول: إنه كلام مسجع، إلا أنه أفصح مما قد اعتادوه من أسجاعهم، ومنهم من يدعى أنه كلام موزون، فلا يخرج بذلك عن أصناف ما يتعارفونه من الخطاب»، ثم استدل على أن الأوجه في كلام العرب التي يمكن التعلم فيها والتعمل بغية الوصول لكلام يعارض القرآن في بلاغته لا يمكن اعتبارها من أوجه الإعجاز، فقال[1]: «أن البيان يصح أن يتعلق به الإعجاز، وما حكينا من المبالغة في اللفظ، فليس ذلك بطريق الإعجاز؛ لأن الوجوه قد تتفق في كلام غيره، وليس ذلك بمعجز، بل قد يصح أن يقع في المبالغة في المعنى والصفة، وجوه من اللفظ تثمر الإعجاز، وتضمين المعاني قد يتعلق به الإعجاز إذا حصلت للعبارة طريق البلاغة في أعلى درجاتها، وأما الفواصل فيصح أن يتعلق بها الإعجاز، وكذلك في المقاطع والمطالع نحو هذا، وبينا في تلاؤم الكلام ما سبق: من صحة تعلق الإعجاز به، والتصرف في الاستعارة البديعة يصح أن يتعلق به الإعجاز، كما يصح مثل ذلك في حقائق الكلام؛ لأن البلاغة في كل واحد من البابين تجرى مجرًى واحدًا وتأخذ مأخذًا مفردًا، وأما الإيجاز والبسط، فيصح أن يتعلق بهما الإعجاز كما يتعلق بالحقائق، والاستعارة والبيان في كل واحد منهما ما لا يضبط حدّه، ولا يقدّر قدْره، ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلم، ولا

(١) المصدر السابق، ص٤٢٩-٤٣٠، باختصار.

يُتطرق إلى غوره بالتسبب، **وكل ما يمكن تعلمه، ويتهيأ تلقنه، ويمكن تحصيله، ويستدرك أخذه، فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به؛** ولذلك السجع مما ليس يلتمس فيه الإعجاز؛ لأن ذلك أمر محدود، وسبيل مورود، ومتى تدرّب الإنسان به واعتاده، لم يستصعب عليه أن يجعل جميع كلامه منه، وكذلك التجنيس والتطبيق متى أخذ أخذهما وطلب وجههما استوفى ما شاء، ولم يتعذر عليه أن يملأ خطابه منه».

لقد تفرد أسلوب القرآن ونظمه بأشياء لم يُسبق إليها، فتفوّق على أساليب العرب ونظمهم رغم بلاغتهم وبلوغهم الغاية في هذا المجال، وأبرز شواهد التميّز:

١. جَمَع القرآن في أسلوبه ونظمه بين مقصدين: مقصد الموعظة، ومقصد التشريع، فنظمه يفيد بظاهره السامع ما يحتاج إلى علمه، وهو في ذلك يشبه خطب العرب، ومع ذلك فقد ضم معناه ما يستخرج منه العلماء الأحكام الكثيرة في التشريع، وفي الآداب وغيرها.

٢. تفنّنه وبداعة تنقلاته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتذييل والتنظير، والإتيان بالمترادفات عند التكرير تجنبًا؛ لثقل تكرار الكلمة، وإكثاره من أسلوب الالتفات، وهو من أعظم أساليب التفنن عند العرب.

٣. تركه تكرار اللفظ والصيغة فيما لا يقتضي التكرار بقصد التهويل ونحوه[1].

٤. براعته في تصريف القول، وثروته في أفانين الكلام، إذ يُبرز المعنى الواحد بألفاظ وطرق مختلفة بمقدرة عظيمة لا تقاربها مقدرة من فصحاء العرب.

---

(١) التحرير والتنوير ج١ص١١٥-١١٧.

٥. تميّز أسلوب القرآن بتصرفه في حكاية أقوال المحكي عنهم، بصياغتها على ما يقتضيه أسلوب إعجازه لا على الصيغة التي صدرت بها[1].

ومنهم من جعل من وجوه إعجاز القرآن **البلاغة، وفسرها باشتماله على الاستعارة والتشبيه، والفصل والوصل، والتقديم والتأخير، والإضمار والإظهار،** إلى غير هذه المسائل، قال الرماني[2]: «وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والإخبار عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة»، ثم بين أن البلاغة على عشرة أقسام هي: «الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان».

ومنهم من جعل وجه الإعجاز فيها هو **مراعاة معاني النحو**، وسيُتناول هذا الوجه بالتفصيل في الفصل الثاني عند الحديث عن نظرية النظم، ولكن سيُشار هنا إلى ملخص ما سيأتي لاحقًا، قال الجرجاني[3]: «فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن، إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غارٌّ نفسه بالكاذب من الطمع، ومسلّم لها إلى الخدع، وأنه إن

---

(١) المصدر السابق ج١ص١٢٠ـ١٢١.

(٢) النكت في إعجاز القرآن، ص٧٥ـ٧٦.

(٣) دلائل الإعجاز، ص٥٢٦.

أبى أن يكون فيها، كان قد أبى أن يكون القرآن معجزًا بنظمه، ولزمه أن يُثبِت شيئًا آخر يكون معجزًا به، وأن يَلحق بأصحاب الصرفة، فيدفع الإعجاز من أصله، وهذا تقرير لا يدفعه إلا معاند يعد الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزًا، والثباتَ عليه من بعد لزوم الحجة جَلَدًا، ومن وضع نفسه في هذه المنزلة كان قد باعدها من الإنسانية»، وقد وضّح الجرجاني المراد بمعاني النحو، ولهذا الكلام مزيد تفصيل في الفصل الثاني المبحث الأول.

هذا طرف من بيان أبرز محاور إعجاز القرآن في اللغة، وبالجملة فهذا الوجه يقوم به لفظ القرآن، ويتفرد عن غيره من الكلام، وهذا وجه أيضًا قد لا يتسرب إلى بعضه الطعن؛ فبلاغة القرآن وفصاحته لا تخلو منها سورة من سور القرآن الكريم، ولا آية من آياته، وهذا ما قد يتميز به عن وجوه الإعجاز الأخرى التي ساقها العلماء مثل الحديث عن الأخبار الماضية وسِيَر الأولين، أو الآيات التي تشير إلى حقائق علمية.

الوجه الثاني: الإعجاز الغيبي

حفل القرآن الكريم بذكر الغائبات، فقص علينا من أحسن أخبار السابقين، وبين لنا الكثير من أحوال الحاضرين، وأنبأنا عن مصير كل أجناس اللاحقين، فصار بقسمة العقل مستقصيًا كل شؤون العالمين.

وانطلاقًا من هذا، فقد عدَّ كثير من العلماء سرد القرآن هذا الكم الهائل من الغائبات على المتلقّين وقت النزول من الأوجه التي يُلاحَظ فيها إعجازه، فالإعجاز الغيبي، أي: ذكر الغائبات، قد اعتُبر وجهًا من وجوه الإعجاز عند الذين نُسب إليهم القول بالصرفة، فقد

قال الخياط[1]: «القرآن حجة للنبي صلى الله عليه وسلم على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، ثم قال: فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله[2]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾».

وأيضًا عند العلماء الذين قالوا بإعجازية بلاغة القرآن، فقد قال الباقلاني[3]: «فصل في جملة وجوه إعجاز القرآن ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز: أحدها: يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه».

والإعجاز الغيبي القرآني، بالمعنى الذي تقرر للإعجاز سابقًا، **وهو كون الشيء مما يستحيل في العادة الإتيان بمثله**، لا بد أن يكون تعريفه: **هو كل شيء أشار القرآن إلى أنه سيكون في المستقبل**، أي: يجب حصر ما يكون فيه الإعجاز الغيبي القرآني بما أخبر عنه القرآن أنه سيكون في المستقبل، لا ما أخبر عنه القرآن من أخبار الأمم السابقة، أو أحوال الأمم الحاضرة في عصر تنزّل القرآن؛ **لأن هذين الأخيرين ليس مما يمتنع في العادة الإتيان بمثلهما**، وقد تنبّه لهذا الملحظ المهم في هذا الوجه الإعجازي الرماني، فقال[4]: «والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة»، ثم قال: «وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب».

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص٦٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٣) إعجاز القرآن، ص٤٨.

(٤) النكت في إعجاز القرآن، ص٧٥، ثم ص١١٠.

أما ما قد يفهم من عموم ألفاظ بعض العلماء، كما تقدم عن الباقلاني، وتنصيص البعض الآخر، كما ذكر السيوطي[1]، فهو من التساهل الذي كان أحد الأسباب التي تمسك بها من رد هذا الوجه، أي: الإعجاز الغيبي.

فالمقصود العام عند من اعتبر هذا الوجه من وجوه الإعجاز هو إثبات أن القرآن وحي من عند الله تعالى، واعتبار ذلك دليلاً شيء لا يقبل الجدل؛ إذ ليس في مقدور أحد أصالة أن يُخبر بما يُستقبَل، ويصدق كما أخبر به تمامًا، إلا أن يكون ما أخبر به هذا الأحد وحيًا أوحاه إليه صاحب الغيب، ولو صادف وحدث هذا مرة أو مرات على سبيل الفرض، فلا يمكن أن يكون أمرًا دائمًا مطّردًا لا يقبل الانتقاض أو التخلف، وبالتالي سيُذكر على أنه مما يُعارَض به القرآن في هذا المجال، فهنا يجب التنبُّه إلى أن هذا الوجه من أوجه الإعجاز من النوع الذي لا يستقل بإثبات الإعجاز للقرآن سورة سورة، وآية آية، لخلو الكثير منها عن الإخبار بالغيب، ما يجعله من القسم الثاني من أوجه الإعجاز، أي: الأوجه التي لا تطرد، وليست هي مناط التحدي، وإنما هي من الأدلة الواضحة على صحة النبوة، وكون القرآن من عند الله تعالى، إذ لا يعلم الغيب أصالة غيره سبحانه، ولا يمكن معارضة القرآن بما يصح بالمصادفة أو القرائن أحيانًا من أقوال الكهان والعرافين والمنجمين، إن صح وصف ما يذكره هؤلاء بالصدق، وللكلام مزيد تفصيل نهاية المطلب، إن شاء الله تعالى.

---

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت: ٩١١هـ ـ ١٥٠٥م، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبطه وفهرسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٨٨م، ج١ص١٨١ـ ١٨٢.

الوجه الثالث: الإعجاز التشريعي

جاء القرآن الكريم بشرائع الهدى لإصلاح الخلق، وإقامتهم على طريق الحق والفلاح، فلم تتمكن شريعة من الشرائع بلوغ ما في شريعة القرآن من إحكام ويسر ودقة؛ ذلك أنها شريعة الله تعالى التي تنطلق في تكاليفها من رحمته سبحانه بعباده، ومراعاة مصالحهم وقدراتهم البشرية.

والذي يُقصد بالإعجاز التشريعي هو براعة القرآن الكريم في كيفية اشتماله على العلوم الإلهية، والأصول الفقهية والعقائدية، والأحكام العادية والعبادية، والقوانين والفضائل الأدبية، والقواعد التشريعة السياسية والمدنية والاجتماعية، الموافقةِ لكل زمان ومكان، ما جعله يفضل الكتب السماوية، والشرائع الوضعية، والآداب الفلسفية، كلّها، يشهد بذلك أهل العلم المنصفون من جميع الأمم الشرقية والغربية، من آمن منهم بكونه من عند الله تعالى أنزله على رسوله الأمي، ومن لم يؤمن بذلك.

هذا الوجه، عند من يقول به، من أظهر وجوه الإعجاز؛ لأن علوم العقائد الإلهية والغيبية، والآداب، والتشريع الديني والمدني والسياسي، هي أعلى العلوم، وينبغ فيها من الذين ينقطعون لدراستها السنين الطوال الأفرادُ القليلون، فكيف يستطيع رجل أمي، لم يقرأ ولم يكتب ولا نشأ في بلد علم وتشريع، أن يأتي بمثل ما نشاهده في القرآن منها تحقيقًا وكمالاً، ويؤيده بالحجج والبراهين بعد أن قضّى ثلثي عمره لا يعرف شيئًا منها، ولم ينطق بقاعدة ولا أصل من أصولها، ولا حكم بفرع من فروعها، إلا أن يكون ذلك وحيًا من الله تعالى!

لقد تميز تشريع القرآن وهديه بسوقه ما يسوق من تكاليف الدين موصولة بمصدرها، وبكونها مما أمر الله به سبحانه، مع الإيجاز اللفظي

الذي يسهل استيعابه، فهي بذلك ليست في إتيانها كمالاً يمكن الوقوف دونه، أو ترفًا يمكن التنازل والاستغناء عنه، وإنما هي من صميم إيمان المؤمن.

وأيضًا تميز تشريع القرآن وهديه بتوازن دقيق، لا تستقيم حياة البشر إلا به، بين تطلعهم إلى الدنيا وحاجتهم فيها، وسعيهم إلى الآخرة وتشوقهم إلى ثوابها، فجاء من آيات القرآن ما يرسي جوانب هذا المنهج، وهو يخاطب في النفس البشرية رغبتها في النعيم، ورهبتها من الجحيم، وهو بعد ذلك كله يعين على الأعمال الصالحة بضمان ثوابها لكل عامل دون تفرقة في جنس العاملين.

وكذا تميز بتلطفه إلى النفوس البشرية عند تكليفها بما يريد ليقودها قودًا جميلاً إلى الامتثال، ويُيَسِّر عليها المشقة بما يرتبه على صالح العمل من عظيم الأجر.

لقد تضمن القرآن أمورًا دينية ما كان العرب يعرفون عنها شيئًا، مثل: عقيدة التوحيد والإيمان بالغيب وبيوم القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار والملائكة وغيرها من المسائل الأخرى الخاصة بالتشريع ومعرفة الحلال والحرام والحقوق والواجبات للأسرة والوطن، ثم بيان ما يجب على الإنسان من مكارم الأخلاق وروح الأخوة والتعاون والبر والتقوى مما يؤدي إلى سعادة الدارين.

وبالجملة فإن هدي القرآن وتشريعه في إصلاح حياة البشر، وفي مراعاته لكل طوائفهم، وصلاحه لكل أزمنتهم وعصورهم تشريعٌ بارع، لا يرقى إليه ولا يستطيعه تشريع بشري، فتراه في عملية الإصلاح الاجتماعي يُنسِّق بين طبائع البشر بما لا يجعل لقويها طغيانًا على ضعيفها، إذ يخاطب في كل حال بمقتضاه خطابًا يستوثق به الوصول إلى المخاطبين في كل حين وحال.

ومن اهتم بهذا الجانب من الأقدمين ما عناهم الباقلاني بقوله[1]: «واعلم أن من قال من أصحابنا: إن الأحكام معللة بعلل موافقة لمقتضى العقل، جعل هذا وجهًا من وجوه الإعجاز، وجعل هذه الطريقة دلالة فيه، كنحو ما يعللون به الصلاة، ومعظم الفروض وأصولها، ولهم في كثير من تلك العلل طرق قريبة، ووجوه تستحسن، وأصحابنا من أهل خراسان يولَعون بذلك، ولكن الأصل الذي يبنون عليه عندنا غير مستقيم».

ومن حفل من المتأخرين بهذا الوجه محمد أبو زهرة الذي جعل ما يقرب من ربع كتابه (المعجزة الكبرى القرآن) لهذا الوجه، وكذا محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه (مناهل العرفان في علوم القرآن).

الوجه الرابع: الإعجاز النفسي

وهذا الوجه قد يسمِّيه بعض العلماء «الإعجاز التأثيري»، وفي الحقيقة إن هذا الخلاف في التسمية لا يعني شيئًا؛ لأن المقصود بالتسميتين شيء واحد، وهو أن للقرآن القابلية على التأثير في السامعين، وأن هذا التأثير غير موجود في غيره من الكتب والكلام، وهذا اللون من الإعجاز يشخص من خلال ملاحظة مراحل نشأته وتطوره؛ لأن ظهوره قد مر بمراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة

وتتصل نشأة هذا الوجه الإعجازي للقرآن بنزول القرآن الكريم نفسه اتصالاً مباشرًا، وذلك لما يلي:

أولاً: أمر الله سبحانه وتعالى في كتابه بالحرص على إسماع المشركين القرآن الكريم؛ ليكون ذلك عونًا على دعوتهم للإسلام،

---

(١) إعجاز القرآن، ص٧٠.

قال تعالى[1]: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾، فلولا أن في سماعه للقرآن حجة عليه لم تُغْنِ الإجارة به، ولا تكون الحجة بالقرآن إلا وهو معجزة، والمعجزة لابد لها من أثر فيمن تعجزه، إما تصديقًا وإما تكذيبًا.

ثانيًا: ما ورد في كتب السيرة والتفسير، وبعض الكتب التي تناولت قضية الإعجاز من أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم حاول أن يستثمر القوة التأثيرية للقرآن كوسيلة أساسية من وسائل الدعوة لهذا الدين، والتي ظهر أثرها في من جرت معه، إما بقبول الإسلام واعتناقه، وإما برفضه والإعراض عنه مع الإقرار بإعجازه، فمما جاء من هذا القبيل ما أخرجه البخاري[2] من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه أنه قال: «سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور، فلما بلغ هذه الآية[3]: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ كاد قلبي أن يطير». قال ابن حجر[4]: «قوله: (كاد قلبي أن يطير). قال الخطابي: كأنه انزعج عند سماع هذه الآية لفهمه معناها، ومعرفته بما تضمنته، ففهم الحجة فاستدركها بلطيف طبعه»، وما ورد في قصة إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أن الباعث له على دخول الإسلام ما سمعه في بيت أخته فاطمة من القرآن،

(١) سورة التوبة، الآية ٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب سورة والطور، ص٥٨٦ (الحديث ٤٨٥٤).

(٣) سورة الطور، الآية ٣٥ـ٣٧.

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج٨ص٤٦٩.

وكانت قد سبقته إلى الإسلام[1]، وما ذكر من مجيء عتبة بن ربيعة إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتكلّمه معه في الذي جاء به قومه مما يخالف ما هم عليه، وأنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تلا عليه قوله تعالى[2]: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾، وعندها أمسك عتبة بيده على فم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وناشده الرحم أن يكفّ، وأنه قام لا يدري بِمَ يراجع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، ورجع إلى أهله ولم يخرج إلى قومه حتى أتوه، فاعتذر لهم، وقال: «والله لقد كلمني بكلام، والله ما سمعت أذناي بمثله قط، فما دريت ما أقول له»[3].

وما أخرجه الحاكم[4] وصححه، وهو على شرط البخاري، عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن الوليد ابن المغيرة جاء إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: «يا عم إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالاً،

---

(١) المصدر السابق ج٧ص٢١٤.

(٢) سورة فصلت، الآية ١٣.

(٣) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أبو القاسم جار الله، ت: ٥٣٨هـ ـ ١١٤٤م، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج٤ص١٩٧، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين، ت: ٩١١هـ ـ ١٥٠٥م، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م، ج٧ ص٣١١.

(٤) النيسابوري، محمد بن عبد الله بن حمدويه، أبو عبد الله ابن البيع الحاكم النيسابوري، ت: ٤٠٥هـ ـ ١٠١٤م، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، كتاب التفسير، تفسير سورة المدثر ج٢ص٥٥٠ (الحديث ٣٨٧٢).

قال: لِمَ؟ قال: يعطونكه، فإنك أتيت محمدًا لتعرض لما قبله، قال: قد علمت قريش أني من أكثرها مالاً، قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له وأنك كاره له، قال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز ولا بقصيدة مني، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئًا من هذا، ووالله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلَى، وإنه ليحطم ما تحته، قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه، قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر، يأثره عن غيره، فنزلت[1]: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾، فهذه المرحلة من عمْر هذا اللون من الإعجاز تتمثل بالممارسة والسلوك العملي للإعجاز نفسه، دون التأليف ووضع القواعد والأصول له.

المرحلة الثانية: مرحلة التأصيل العلمي

اتسمت المؤلفات في أول هذه المرحلة بالإشارات الخاطفة لهذا الوجه، فبعد انقضاء قرنين نرى الجاحظ قد أشار في بعض كتبه إلى مثل هذه الأشياء، وكذلك فعل الرماني وهو في القرن الرابع، ثم تلا هؤلاء عدد من العلماء لم يكتفوا في مذاهبهم بالإشارة، بل أكدوا ما ذهبوا إليه بواضح العبارة، وذلك كقول الخطابي بعد تصريحه بتعذر معرفة وجه الإعجاز ومعرفةِ الأمر في الوقوف على كيفيته، وتعداده لما ذكره العلماء من وجوه الإعجاز[2]: «قلت في إعجاز القرآن وجهًا[3] آخر

---

(١) سورة المدثر، الآية ١١.

(٢) بيان إعجاز القرآن، ص٧٠.

(٣) هكذا جاءت في المطبوع بالنصب، وذكر المحقق أن في بعض النسخ بالرفع: «وجه»، والأمران صحيحان، فما أثبت على أن الكلمة مفعول «لقلت»، وما في النسخة

ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلامًا غير القرآن منظومًا ولا منثورًا، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه، عادت إليه مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس ومضمراتها وعقائدها».

وكعَدِّ عياض له في وجوه الإعجاز لما قال[1]: «ومنها الروعة التي تلحق قلوب سامعيه وأسماعهم عند سماعه، والهيبةُ التي تعتريهم عند تلاوته لقوة حاله وإنافة خطره، وهي على المكذبين به أعظم حتى كانوا يستثقلون سماعه ويزيدهم نفورًا، كما قال تعالى، ويودون انقطاعه لكراهتهم له؛ ولهذا قال صلى الله عليه وسلم[2]: «**إِنَّ القرآن صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ عَلَى مَنْ كَرِهَهُ، وَهُوَ الْحَكَمُ**»، وأما المؤمن فلا تزال روعته

على أنها مبتدأ مؤخر، لكن النصب أولى؛ لأن السيوطي في الإتقان ج٤ص١٥ـ ١٦، قد نقلها بالنصب، وذكر أول الجملة حرف التحقيق (قد).

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ج١ص٢٧٣ـ٢٧٤.

(٢) أخرجه بلا زيادة (وهو الحكم) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر، ت: ٤٦٣هـ ـ١٠٧٢م، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ، ج٢ص١٨٩ (الحديث ١٥٧٣)، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين، ت: ٩١١هـ ـ١٥٠٥م، جمع الجوامع (الجامع الكبير والجامع الصغير وزوائده)، تخريج وتعليق: خالد عبد الفتاح شبل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج٣ص١٦٠ (الحديث ٧٩٩٥)، وبزيادة (وهو الحكم) أخرجه السيوطي في جمع الجوامع ج٥ص٣٤٠ (الحديث ١٥٥٢٣).

به وهيبته إياه مع تلاوته توليه انجذابًا وتكسبه هشاشة لميل قلبه إليه وتصديقه به».

ولم يقتصر عدُّ هذا اللون من الإعجاز في كتب المتقدمين، بل لو قيل: إن المتأخرين كانوا أكثر ذكرًا وتصريحًا لهذا الوجه من الإعجاز، لكان هذا الكلام هو القريب من الحقيقة، فممن اعتنى بهذا الوجه: محمد عبدة، ومحمد رشيد رضا، وسيد قطب، وعبد الكريم الخطيب، والزرقاني، والغزالي، والبوطي، جاء في المنار[1]: «ولم يُعرف في تاريخ البشر أن كلامًا قارب القرآن في قوة تأثيره في العقول والقلوب، فهو الذي قلب طباع الأمة العربية وحولها عن عقائدها وتقاليدها، وصرفها عن عاداتها وعداواتها، وصدف بها عن أثرتها وثاراتها، وبدّلها بأمّيتها حكمة وعلمًا، وبجاهليتها أدبًا رائعًا وحلمًا، وألف من قبائلها المتفرقة واحدة سادت العالم بعقائدها وفضائلها وعدْلها وحضارتها، وعلومها وفنونها».

قال سيد قطب[2]: «إن في هذا القرآن سرًا خاصًا، يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداءً، قبل أن يبحث عن مواضع الإعجاز فيها. إنه يشعر بسلطان خاص في عبارات هذا القرآن. يشعر أن هنالك شيئًا ما وراء المعاني التي يدركها العقل من التعبير، وأن هنالك عنصرًا ما ينسكب في الحس بمجرد الاستماع لهذا القرآن يدركه بعض الناس واضحًا ويدركه بعض الناس غامضًا، ولكنه على كل حال موجود.

---

(١) رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، ت: ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م، تفسير الذكر الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠م، ج١ص١٦٨ـ ١٦٩.

(٢) الشاربي، سيد قطب إبراهيم حسين، ت: ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط١٧، ١٤١٢هـ، ج٦ص٣٣٩٩.

هذا العنصر الذي ينسكب في الحس، يصعب تحديد مصدره: أهو العبارة ذاتها؟ أهو المعنى الكامن فيها؟ أهو الصور والظلال التي تشعّها؟ أهو الإيقاع القرآني الخاص المتميز من إيقاع سائر القول المصوغ من اللغة؟ أهي هذه العناصر كلها مجتمعة؟ أم إنها هي وشيء آخر وراءها غير محدود؟ ذلك سر مودع في كل نص قرآني، يشعر به كل من يواجه نصوص هذا القرآن ابتداءً».

قال عبد الكريم الخطيب[1]: «في القرآن شيء له على النفوس سطوة، وله على القلوب قهر وسلطان. هذا الشيء لا يَستدل المرء عليه من نسق اللفظ، أو سمو المعنى، أو من أي وجه من وجوه الآراء التي يُعتمد عليها في نظم الكلام، وتجلية المعاني، على الوجه الذي تقوم عليه أساليب البيان عند الناس، ثم قال: هذا الشيء، أو هذا الروح هو الذي أفرد الكلام القرآني عن سائر الكلام، وقطع على الناس السبيل إلى معارضته». وقال[2]: «وهذا الوجه من وجوه الإعجاز هو، فيما نرى، المعجزة القائمة في القرآن أبدًا، الحاضرة في كل حين، وهي التي تسع الناس جميعًا».

وقال[3]: «وما يقول السكاكي عن إعجاز القرآن هنا هو مقطع القول كله في هذا الأمر، إذ ليس الإعجاز الذي رآه الناس من أمر القرآن إلا روعة تملكهم، وإلا جلالاً يحيط بهم، وما كان لكلام أن يصور حقيقة الروعة، أو يمسك مواقع الجلال، إنها معان تُدرك وتُستشعَر ولا توصف! ولهذا فإن الناس مع القرآن على منازل ودرجات وحظوظ كل ينال منه بقدر ما عنده من استعداد».

---

(١) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ج٢ص١٨٥.

(٢) المصدر نفسه ج١ص١٦٩.

(٣) المصدر نفسه ج١ص٣٣٣.

قال الزرقاني[1]: «الوجه الرابع عشر تأثير القرآن ونجاحه، ومعنى هذا أن القرآن بلغ في تأثيره ونجاحه مبلغًا خرق به العادة في كل ما عرف من كتب الله والناس، وخرج عن المعهود في سنن الله من التأثير النافع بالكلام وغير الكلام، ثم قال: هذا الأساس الذي وضعه القرآن وحده هو سر نهضته والروح الساري لإحياء العالم بدعوته، وذلك عن طريق أسلوبه المعجز الذي هز النفوس والمشاعر، وملك القلوب والعقول، وكان له من السلطان ما جعل أعداءه يخشون بأسه وصولته أكثر مما يخافون الجيوش الفاتحة، ثم قال: هذا التأثير الخارق الذي نتحدث فيه أدركه ولا يزال يدركه كل من قرأ القرآن في تدبر وإمعان ونَصَفه، حاذقًا لأساليبه العربية، ملمًّا بظروفه وأسباب نزوله، أما الذين لم يحذقوا لغة العرب، ولم يحيطوا بهذه الظروف والأسباب الخاصة، فيكفيهم أن يسألوا التاريخ عما حمل هذا الكتاب».

قال الغزالي[2]: «فما أظن امرأً سليم الفكر والضمير يتلو القرآن، أو يستمع إليه، ثم يزعم أنه لم يتأثر به. قد نقول: ولِمَ يتأثر به؟ والجواب أنه ما من هاجس يعرض للنفس الإنسانية من ناحية الحقائق الدينية إلا ويعرض القرآن له بالهداية وسداد التوجيه. إن القرآن الكريم بأسلوبه الفريد يردّ الصواب إلى أولئك جميعًا، وكأنه يعرف ضائقة كل ذي ضيق، وزلة كل ذي زلل، ثم تكفل بإزاحتها كلها،...، وذلك سر التعميم في قوله عزوجل[3]: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾، حتى الذين يكذّبون بالقرآن ويرفضون الاعتراف بأنه من عند

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص٦٢٨ فما بعد، بتصرف.

(٢) الغزالي، محمد أحمد السقا، نظرات في القرآن، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٥م، ص١٠٥ـ١٠٦.

(٣) سورة الكهف، الآية ٥٤.

الله. إنهم يقفون منه مثلما يقف الماجن أمام أب ثاكل، قد لا ينخلع من مجونه الغالب عليه، ولكنه يؤخذ فترة ما بصدق العاطفة الباكية، أو مثلما يقف الخلي أمام خطيب يهدر بالصدق، ويحدث العميان عن اليقين الذي يرى ولا يرون، إنه قد يرجع مستهزئًا، ولكنه يرجع بغير النفس التي جاء بها، والمنكرون من هذا النوع لا يطعنون في التأثير النفساني للقرآن الكريم،...، ولذا يقول الله عزوجل[1]: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾».

قال البوطي[2]: «وإذا رأيت من إذا تلا القرآن تأثر به قائلاً: إن هذا الكلام لا يمكن أن يصدر عن بشر، فاعلم أنه متفاعل مع هذا الوجه الأخير الذي فرغنا من شرحه وتحليله[3]. غير أن كل هذا الذي أوضحناه من الوجوه المختلفة للإعجاز في هذا الكتاب الربّاني لا يتجلّى شيء منه إلا لقلب لم تخنقه أغشية الكبر والعناد، فأقبل إلى القرآن يتأمله متجردًا عن أي عناد أو أسبقية إلى ضلالة عاهد نفسه أن لا يتحول عنها، فأما من قد ران على قلبه الكبر والعصيان، ومرّ بالقرآن على هذه الحال، فقد لا يتنبه إلى شيء مما ذكرنا ولا يتأثر به، وإن نبهه المنبهون واستثاره الناصحون».

هذه نبذ من كلام بعض الذين تناولوا قضية الإعجاز النفسي بالدرس والبحث يُراد من نقلها بيان تمكن هذا النوع من الإعجاز في

---

(١) سورة الزمر، الآية ٢٣.

(٢) من روائع القرآن، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، ص١٦٠-١٦١.

(٣) يريد به مظهر جلال الربوبية.

مؤلفات المتأخرين، فلقد أصبح واضحًا مما تقدم أن فهم هذا الوجه الإعجازي يكون من خلال ملاحظة مكانة الإعجاز النفسي، وتأثير القرآن في الأشياء من خلال استظهار وسائل التأثير فيه، كتقديم الدليل على الشبهة، وتنوع فنون الخطاب، وضرب الأمثال، وقهر برودة الإلف التي تعتري النفوس بتغلب مشاعر الملل عليها، والحذر من موانع التأثر بالقرآن.

الوجه الخامس: الإعجاز العلمي

في عصرنا الذي نعيشه، وفي غضون عشرات قليلة من السنين، وبالقياس إلى تاريخ البشرية الممتد يُرى أن المكتشفات العلمية المتعلقة بالكون في آفاقه، وفي أنفس المخلوقات داخله، قد وصلت لحد لم تصل إليه من قبل، وانطلاقًا من هذه الحقيقة يُرى اهتمام المسلمين بكتاب ربهم تبارك وتعالى، وإن علماءهم في هذا المجال قد بدؤوا يمعنون النظر والفكر في هذه الآيات، ويتلمّسون جوانب القدرة فيما أشارت إليه، ما يُعَدُّ جانبًا من جوانب الإعجاز القرآني، الذي يصلح لدعوة الناس إلى دين الله سبحانه، في زمنٍ فُتِن الناس فيه بالعلم وبمنجزاته فتنة عظيمة.

فالإنسان قبل نزول القرآن وبعد نزوله بزمن طويل لم يكن يعلم عن بعض الحقائق شيئًا، ولا يدري عن أسبابها وأسرارها كيفًا ولا كمًّا، بل ظل ذلك كله سرًّا مطويًّا عن عقله إلى أن جاءت عصور النهضة العلمية التي دأب خلالها الإنسان في الدرس والبحث والتنقيب توصلاً إلى الحقائق الكونية، وكشفًا لأسرارها ونواميسها شيئًا فشيئًا حتى صارت لديه حصيلة قيّمة من العلوم والمعارف والقوانين والنظريات جعلته يفهم بعض ما جاء به القرآن قبل عصر النهضة العلمية الحديثة بزمن بعيد، ومن كل ما تقدم توضّح سبب الاهتمام

ببيان هذا الوجه من الإعجاز، ولكن هذا الوجه فيه من مواضع النقاش العدة، ولكن حيث يطول استقصاؤها ولا يجدر بالباحث تركها، وجب التنبيه على ملامحها، وهي تكون في المواضع الآتية:

الأول: تعريف الإعجاز العلمي

مما يثير العجب أن أكثر الذين تناولوا الإعجاز العلمي اهتموا بتعريف المعجزة، والذي فصّل منهم ذكر تعريف العلم، أما أن أحدًا عرف هذا الوجه بالمعنى الاصطلاحي، فلم أتمكن من الوصول إليه بعد البحث المضني. قال السيوطي(١): «الإعجاز اصطلاحًا من المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم من المعارضة»، والمراد بالعلم هنا: هو العلوم الكونية والمعارف والصنائع، وما جدَّ أو يجدُّ في العالم من فنون ومعارف، كعلم الهندسة، والحساب، وعلم الهيئة والفلك، وعلم الاقتصاد والاجتماع، وعلم الطبيعة والكيمياء، وعلم الحيوان والنبات(٢).

فالمراد بالإعجاز العلمي الذي دل عليه كلام القائلين به، هو ورود آيات قد يفهم منها الإشارة إلى علوم كونية أو معارف أو صنائع أو ما جَدَّ من فنون، كالهندسة والطب وغيرها، ولكن من استحضار تعريف الإعجاز الذي استُخلِص سابقًا، وهو تصيير قدرة المُعْجَز (العبد) لا قِبَل لها في تحصيل ما كان به التحدي، هذا من حيث كونه وصفًا لله تعالى، وأما من حيث كونه وصفًا للمعجِز، أي: ما كان به التحدي، فهو حالة يكون عليها المعجِز يمتنع معها عادة الإتيان بمثله، واستحضارِ حقيقة المراد من هذا الوجه الإعجازي، وتطريدًا لهذا الوجه؛ ليتفق مع الأوجه الأخرى في الإعجاز، يمكن استنتاج تعريف

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ج٤ص٥.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص٢٣-٢٥.

للإعجاز العلمي بالمعنى الاصطلاحي، « **عجز العلم عن إيجاد شيء، أوجده الله أو أحد من خلقه مصحوبًا بالتحدي**»، كما في قوله تعالى[1]:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾، فهذه الآية تحدّى الله بها الناس، وبكل ما أُوتوا من العلم، أن يخلقوا ذبابة، بل هو تحداهم في واقع الحال أن يأتوا بخلية حية واحدة مهما كان نوعها، حتى ولو كانت نباتية.

الثاني: الخلاف في وجود الإعجاز العلمي

بداية، المقصود بالخلاف في وجود الإعجاز العلمي، هو وجوده بالمعنى المتداول المفهوم، والذي سبقت الإشارة إلى أنه هو المراد بكلام القائلين به، أما من حيث وجود آيات تحدى الله فيها العباد أن يأتوا بمثل ما أتى به بواسطة ما أُوتوا من العلم، فهذا موجود واقع لا خلاف فيه من أحد.

وقد اختلف العلماء قديمًا وحديثًا في وجود الإعجاز العلمي، أي: كون بعض الآيات القرآنية تدل على بعض العلوم الكونية والصنائع والمعارف والفنون، واختلافهم مبني على اختلافهم في جواز التفسير العلمي للقرآن.

وهذا النوع من التفسير قد انقسم العلماء فيه قسمين: المثبتين لهذا النوع من التفسير، والمانعين له، فمن أشهر العلماء المثبتين للتفسير العلمي من القدامى: أبو حامد الغزّالي، والذي قسم علوم القرآن إلى قريبة المأخذ وبعيدته، وأن جميع العلوم ما ذكرها وما لم يذكرها ليست

---

(١) سورة الحج، الآية ٧٣.

خارجة عن القرآن[1]، وفخر الدين الرازي، والذي حاول تطبيق معارف عصره في تفسيره تطبيقًا علميًّا وعمليًّا[2].

ومن العلماء المحدَثين: محمد عبدة[3]، وعبد الرحمن الكواكبي[4]، وطنطاوي بن جوهري[5]، ومحمد الطاهر بن عاشور[6]، ومصطفى بن صادق الرافعي[7]، وعبد العزيز بن إسماعيل[8]، وحنفي بن أحمد[9]، وعبد الرزاق بن نوفل[10]، ومحمد بخيت المطيعي[11]، وعبد الحميد ابن

---

(١) الغزّالي، محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الطوسي، ت: ٥٠٥هـ ـ ١١١١م، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص٢٨٨ـ٢٨٩، وجواهر القرآن، تحقيق: د. محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص٣٥ـ٤٧.

(٢) مفاتيح الغيب، ينظر مثلاً: ج١٤ص٩٦ـ١٢٢.

(٣) عبدة، محمد بن حسن خير الله آل التركماني، ت: ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م، تفسير جزء عم، مطبعة بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ، ص٢٦، ٤٩، ٩٥.

(٤) الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود، ت: ١٣٢٠هـ ـ ١٩٠٢م، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، حلب، ١٩٥٧م، ص٤٣ـ ٤٦.

(٥) جوهري، طنطاوي بن جوهري، ت: ١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٠م، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٥٠هـ، ج١ص٨٤ـ٨٩.

(٦) المقدمة الرابعة من تفسير التحرير والتنوير، ج١ص٣٨ـ٤٥.

(٧) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٢٧ـ ١٢٩.

(٨) إسماعيل باشا، عبد العزيز بن إسماعيل باشا، ت: ١٣٦١هـ ـ ١٩٤٢م، الإسلام والطب الحديث، القاهرة، ١٩٥٧م، ص٤٧ـ ٤٨.

(٩) أحمد، حنفي بن أحمد، التفسير العلمي للآيات الكونية، دار المعارف، مصر، ط١، ص٣٨ـ٤١.

(١٠) نوفل، عبد الرزاق بن نوفل، القرآن والعلم الحديث، القاهرة، ط٢، ص١٥٥.

(١١) المطيعي، محمد بخيت بن حسين، ت: ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م، تنبيه العقول الإنسانية، السعادة، مصر، ١٩٤٨م، ص٨٠.

باديس[1]، ومحمد بن مصطفى المراغي[2]، ومحمد عبد الله دراز[3]، ووحيد الدين خان[4]، ومحمد بن أحمد الغمراوي[5]، ومحمد جمال الدين الفندي[6]، وأصل دعوى هؤلاء فكرة كون القرآن مشتملاً على كل صغيرة وكبيرة من العلوم.

وقد استدلوا على هذه الدعوى بما يأتي:

١. قوله تعالى[7]: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾، وأن ما دخل تحت نص قرآني عام فهو معتبر، وكثرة هذه الآيات يدل على جواز التأمل فيها ومعرفة المراد منها.

٢. الاستدلال ببعض الآثار عن السلف من كونه احتوى علم الأولين والآخرين، وبالتالي فلابد من تنوع وجوه الإعجاز؛ لتنوع المتلقّين له، وأن طرح الدين بما يوافق تطور العلم العصري مدعاةٌ للتيسير.

---

(١) ابن باديس، عبد الحميد بن محمد بن مكي، ت: ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م، ج٢ص٢٤٥.

(٢) المراغي، محمد بن مصطفى بن محمد، ت: ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م، تقديم كتاب الإسلام والطب الحديث.

(٣) دراز، محمد عبد الله، ت: ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م، مدخل إلى القرآن الكريم، ط١، ١٩٧١م، ص١٧٧.

(٤) خان، وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، البحوث العلمية، ط١، ١٩٧٠م، ص٢١٢.

(٥) الغمراوي، د. محمد أحمد، ت: ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، الإسلام في عصر العلم، السعادة، القاهرة، ط١، ١٩٧٣م، ص٢٦٥.

(٦) الفندي، د. محمد جمال الدين، القرآن والعلم، ط١، ١٩٦٨م، ص٣٤.

(٧) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

٣. عدم معارضة القرآن للحقائق العلمية اليقينية؛ ما يخلص من تعليل بعض الظواهر العلمية تعليلاً خاطئًا باطلاً؛ دفعًا للطاعنين في الدين من كونه حائلاً بينهم وبين العلم.

وأما أشهر المانعين للتفسير العلمي من القدامى فهو الشاطبي الذي حمل في (الموافقات) على القائلين بأن القرآن يحوي جميع علوم الأولين والآخرين، فعلم التفسير عنده مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلومًا، فالزيادة على ذلك تكلف، واحتج لرأيه بأن السلف كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وعدم بلوغنا أنهم تكلموا في شيء من هذا دليل على عدم وجوده[1].

ومن المحدَثين الذين عُرفوا برفض التفسير العلمي: محمود شلتوت[2]، وأمين الخولي[3]، وعباس محمود العقاد[4]، ومحمد عزة دروزة[5]، ومحمد عبد العظيم الزرقاني[6]، وسيد قطب[7]، وعلي عبد

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحاق، ت: ٧٩٠هـ ـ ١٣٨٨م، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق: عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ج١ص٤٠ـ٤١.

(٢) شلتوت، محمود شلتوت، ت: ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م، تفسير القرآن الكريم: (الأجزاء العشرة الأولى)، دار الشروق، القاهرة، ط٥، ١٩٧٣م، ص١١ـ ١٤.

(٣) الخولي، أمين الخولي، ت: ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، التفسير معالم حياته منهجه اليوم، جماعة الكتاب، ١٩٤٤م، ص١٩ـ ٢٧.

(٤) العقاد، عباس بن محمود بن إبراهيم، ت: ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، الفلسفة القرآنية، دار الهلال، بلا تاريخ، ص١٨٤، ١٨٨.

(٥) دروزة، محمد عزة بن عبد الهادي، ت: ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، القرآن المجيد، المكتبة العصرية، لبنان، ص٢٤٨ـ ٢٥١، والتفسير الحديث، عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٢م، ج٢: ص٧، ص٤٤، ص٢٢٢.

(٦) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص٥٩١ـ٥٩٣.

(٧) في ظلال القرآن، ج١ص١٨٠ـ١٨٤.

الواحد وافي[1]، وإسماعيل مظهر[2]، وأدلتهم التي اعتمدوا عليها، تُجمل فيما يأتي:

١. وجوب فهم اللفظ في حدود ما استُعمل، وعدم التوسع فيه.
٢. وجوب التوقف في معنى اللفظ على ما فهمه العرب الخلّص.
٣. مهمة القرآن دينية اعتقادية، وليست علمية بحثية.
٤. عدم تسليط النظريات على القرآن، وبالتالي مطالبته بموافقتها.
٥. هذا التفسير سيؤدي إلى الصراعات ما بين الدين والعلم.
٦. هذا التفسير يؤدي لتأويل القرآن تأويلاً متكلّفًا ينافي السلامة.
٧. النظريات متغيرة والقرآن ثابت، ولا يليق ربط الثابت بالمتغير.
٨. عدم تناول الأوائل لها، دليل عدم قصد تقريرها في شيء منه.
٩. كون القرآن مشتملاً على بعض العلوم المعاصرة يعني أنه تحدّى أناسًا عاجزين، وهو تحدٍّ باطل، وهذا مخالف للقرآن.

وفي الحقيقة إن بعضًا مما ذُكر يمكن إعادته للبعض الآخر، مما يجمل أدلتهم بأقل من هذا، وأن بعضهم لا يمنعه مطلقًا، بل بقيد الخلو مما ذكر.

الثالث: ضوابط في مبحث الإعجاز العلمي

ليس من المبالغ فيه القولُ: بأنه لا يُشترط في دخول الآية ضمن الإعجاز العلمي أيُّ شرط، إلا كونها جاءت في موطن التحدي على الإتيان بمضمونها، وكونها فيما للعلم في إيجادها مدخلٌ، وهذا مبناه على ما قيل سابقًا من أن الإعجاز العلمي هو **عجز العلم عن إيجاد**

(١) مجلة الأزهر، العدد التاسع من السنة ٤٢، يناير ١٩٧١م، ص٧٠٨-٧١٣.
(٢) يوميات الأخبار المصرية، بتاريخ ١٩٦١/١١/١٧، إسماعيل مظهر بن محمد، ت: ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.

شيء، أوجده الله أو أحد من خلقه مصحوبًا بالتحدي، في الخلق والتصيير وغيرهما.

وأما على القول بأن الإعجاز العلمي هو ورود آية تتحدث عن مسألة علمية لم يعرفها أهل ذاك الزمان، فإن الكثير ممن تكلموا في الإعجاز العلمي قد أغفلوا جانبًا مهمًّا من هذه المسألة، وهو الضوابط التي بموجبها يصح إدخال الآية ضمن مفهوم الإعجاز العلمي المتعارف عندهم.

إن القليل من مصادر هذا العلم قد تناول هذه الضوابط المهمة بالتفصيل الذي يُحكِم المسألة ويوضحها، ولكن يمكن ضبطها من جهتين رئيسيتين:

الأولى: من حيث الإجمال، وهذه الجهة يمكن تلخيص الضوابط فيها من حيث وجوب خلوها من جميع ما من شأنه أن يَمنع بسببه أهلُ المنع.

الثانية: من حيث التفصيل، وهذه الجهة يمكن فهم الضوابط فيها من خلال ما تضمنه بعض كلام القائلين به، وهي كالآتي:

١. عدم العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بالقرائن الواضحة المانعة من حقيقة اللفظ، فتحمل الألفاظ على المجاز.

٢. عدم تفسير كونيات القرآن إلا باليقين الثابت من العلم؛ لأن الحقائق العلمية هي مناط الاستدلال، فلا تفسر بالفروض، ولا بالنظريات التي ما تزال موضع فحص وتمحيص.

٣. اعتبار فهم الآية وجهًا من وجوه الفهم لها، لا أن الآية لا تفهم إلا على هذا الوجه من الوجوه؛ لأن ظهور الخطأ في النظرية يُظهر خطأ الفهم على هذا الوجه، لا خطأ الآية نفسها.

٤. عدم وجود المعارض القرآني لهذه الحقيقة العلمية.

٥. توافق ما يراد إثباته مع الآيات الأخرى الواردة في نفس الموضوع.
٦. عدم قطع الآية عن سابقتها ولاحقتها وتفسيرها وحدها.
٧. ذكر الحقائق العلمية هنا للتنبيه على مواطن الهداية القرآنية.
٨. عدم الذهاب بتفسير الآية إلى مفاهيم غريبة هجينة.
٩. كون المعجِز باقيًا على إعجازه لا يمكن لأحد أن يخرقه.
١٠. القرآن كتاب هداية وليس المراد منه الإفاضة في العلوم.
١١. عدم تحميل النص ما لا يحتمل، والتقيّدُ بالمنهج القرآني.
١٢. مرونة الأسلوب القرآني، فينبغي أن يُعلم بأن الآية قد تقبل وجوهًا عدة للتفسير، وبالتالي فلا تُلزم الآية أحد وجوه تفسيرها، أي: عدم حصر دلالة الآية على الحقيقة الواحدة.
١٣. استحالة التصادم بين الحقائق القرآنية والحقائق العلمية.
١٤. اتِّباع المنهج القرآني في طلب المعرفة، وذلك بسلوك المناهج الصحيحة والسليمة في طلب الوصول إلى المعارف[1].

هذه بعض الضوابط التي ذكرها من صنف في الإعجاز العلمي موجِبًا على الناظر في هذا الوجه مراعاتها عند تصنيف الآية ضمن الإعجاز العلمي، وفي الحقيقة عند التمحيص فيها يمكن ضم بعضها إلى بعض، وبالتالي اختزالها إلى أقل مما ذكر.

---

(١) الغمراوي، الإسلام في عصر العلم، ص٢٢٣، وخلاف، عبد الوهاب بن عبد الواحد، ت: ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م، أصول الفقه، دار القلم، ط١، ١٩٧٢م، ص٣٠، وأبو حجر، د. أحمد عمر، التفسير العلمي في الميزان، دار قتيبة، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص١١٨، و٤٨٩-٤٩٠.

الرابع: نماذج من الإعجاز العلمي

يأتي هنا الكلام في موضعين، الأول: في بعض نماذج الإعجاز العلمي المذكورة في متداول الكتب، والثاني: في ذكر بعض النماذج التي تتناسب مع التعريف المقترح للإعجاز العلمي، والله الموفق.

الأول: نماذج متداولة للإعجاز العلمي

تناول العلماء في هذا المجال بعضًا من الأمور العلمية التي يرون أن في القرآن دليلاً أو إشارة عليها، فمنها:

١. **تكوّن الكون**، أو ما يسمَّى بـ(نظرية الحساء الكوني)، واستدلوا عليه بقوله تعالى[1]: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾، وعلى ما يسمَّى بـ(الانفجار العظيم)، بقوله تعالى[2]: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾، وعلى النظرية التي تقول بأن الأجرام الكونية ستفقد طاقتها، وتعود لتتجمع مرة أخرى كما كانت بقوله تعالى[3]: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾، واستدلوا على نظرية السديم في تكوّن الكون بقوله تعالى[4]: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

(٢) سورة القمر، الآية ٤٩ـ٥٠.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.

(٤) سورة فصلت، الآية ١١.

٢. **شكل الأرض**، واستدلوا على كونها تشبه البيضة، وليست كروية تمامًا بقوله تعالى[1]: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾، ولا عبرة بالقول: إنها مستوية؛ لأن بيضويتها صارت يقينًا.

٣. **مراحل نمو الجنين**، واستدلوا عليها بقوله تعالى[2]: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾، وبقوله تعالى[3]: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾.

وغير ذلك من الآيات التي ذكرها العلماء إشاراتٍ على بعض ما كان غيبًا في ذاك الزمان، وعُرف أو سيُعرف في قابل الأزمان.

الثاني: نماذج تتناسب مع التعريف المقترح للإعجاز العلمي

سيُذكر هنا بعض ما قد يُرى منطبقًا على تعريف الإعجاز العلمي المقترح، فمما يمكن أن ينطبق عليه التعريف المقترح ما يأتي:

١. **خلق الكائن الحي**، ودليله في قوله تعالى[4]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾، فأهل العلم لن يستطيعوا أن يخلقوا خلية حية واحدة، وهو إعجاز بالعلم، ويدخل في ما يُسمَّى بالصناعة الإنتاجية.

---

(١) سورة النازعات، الآية ٣٠.

(٢) سورة الحج، الآية ٥.

(٣) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

(٤) سورة الحج، الآية ٧٣.

٢. **قلب حقائق الأشياء**، ما يعني تبدّل تركيب ذراتها وجزيئاتها، نحو قلب عصا موسى حية، قال تعالى[1]: ﴿ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴾، وقلب التبن المأكول إلى لبن، قال تعالى[2]: ﴿ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾، فهذه الآيات ونظيراتها يمكن وضعها في إعجاز العلم في مجال الصناعات التحويلية.

٣. **تطبيب ما لا يمكن تطبيبه**، قال تعالى[3]: ﴿ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ ﴾، وقوله تعالى حاكيًا[4]: ﴿ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾، فالعلم مهما بلغ لن يستطيع أن يحيي الموتى، ولا أن يخلق عينًا باصرة حية تنمو، وهو إعجاز لأهل الطب.

٤. **الهندسة المدنية**، ويمكن ملاحظة إعجاز العلم فيها في قوله تعالى[5]: ﴿ فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ﴾، وقوله تعالى[6]: ﴿ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ﴾، فالآية أعجزت وستعجز أهل الهندسة عن أن يستطيعوا شق طريق في وسط البحر وعلى أرضه من دون حواجز بينه وبين البحر.

---

(١) سورة طه، الآية ٢٠-٢١.

(٢) سورة النحل، الآية ٦٦.

(٣) سورة المائدة، الآية ١١٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٤٩.

(٥) سورة طه، الآية ٧٧.

(٦) سورة الشعراء، الآية ٦٣.

٥. **الهندسة المعمارية**، والإعجاز فيها بقوله تعالى[١]: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾، فأي هندسة ستتمكن من بناء مثل هذا الشيء العظيم من غير أعمدة، أو بأعمدة غير مرئية، على الرأيين في تفسير الآية.

٦. **إعجاز أصحاب وسائل الشحن والنقل والمواصلات**، وذلك بقوله تعالى حكاية[٢]: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾، فأي وسيلة تستطيع نقل عرش بأكمله من دون أن يحدث فيه شيء كل هذه المسافة، وبهذا الزمن القصير، ودليل ثباته قوله تعالى: ﴿مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾.

٧. **إعجاز في وسائل التواصل والاتصالات**، وذلك في قوله تعالى[٣]: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا﴾، فالعلم لا يُتصور أنه سيصل إلى مرحلة يستطيع فيها الإنسان أن يفهم كلام الحيوانات بلغاتها، وأن يُفهمها لغته بكلامه.

٨. **الإعجاز لأهل الأدلة الجنائية** في إحياء القتيل ومعرفة قاتله، قال تعالى[٤]: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، متى يصل العلم لمثل هذا!!

٩. **خرق قوانين الفيزياء والطاقة وسرعة الضوء** في حادثة الإسراء والمعراج؛ لأن قوانين الفيزياء تقول: إن أي جسم يسير بسرعة

---

(١) سورة الرعد، الآية ٢.

(٢) سورة النمل، الآية ٤٠.

(٣) سورة النمل، الآية ١٩.

(٤) سورة البقرة، الآية ٧٣.

الضوء يتحول من كتلة إلى طاقة، فلو قُدّر سير المصطفى صلى الله عليه وعلى آله وسلم بسرعة الضوء لتحول إلى طاقة وذهب بدنه الشريف، فمتى يأتي العلم بنظيرها!!

١٠. **إعجاز علماء الاستحاثة** عن جمع أشلاء الجثث وإعادة كل قطعة لصاحبها وإحياءها، كما في أمْر سيدنا إبراهيم عليه السلام للطير، فاجتمعت بلا خلل.

١١. **إعجاز علماء حفظ الأجسام الحية،** بحفظه سبحانه لأبدان أصحاب الكهف بلا وسائل تبريد أو تجميد، بل بطلق الهواء، مع التعرض لأشعة الشمس المتلفة، ولطعام الرجل الذي مر على القرية، فأماته الله وترك حماره يتفسخ.

هذا ويمكن ملاحظة إعجاز علمي عند الكثير من الآيات غير ما ذُكر، لم يتطرق أحد لذكرها ضمن الإعجاز العلمي، وهي به حقيقة، يسّر الله إخراجها.

بعد هذا السرد لا يسع الباحث هنا إلا أن يكون متأنّيًا في إدخال آية فيه أو إخراجها منه؛ لأنه وجه ذو تفريعات وشروط وضوابط، خصوصًا بعد امتلاء خزانات الكتب بمؤلفات هذا الوجه رغم أن ما تنطبق عليه معايير الشرع منها كهمل النعم، ولأن عدم التأني قد يكون مبرِّرًا للتجهيل والطعن والسبة لهذا الدين ولأهله، وللتقوّل في تفسير القرآن بغير آلة تؤهّل للخوض فيه، والخطورة تكمن في كون هذه الآيات قد ذكرت في سياق لفت الأنظار إلى مظاهرِ قدرة الله عز وجل في الخلق، والاستدلالِ على تفرده سبحانه بالربوبية والألوهية، وأحقية البعث الذي أنكره الكفار، مع الأساليب والعبارات التي تفتح أمام العقل آفاقًا للتفكير في دلالاتها عبر العصور المتعاقبة؛ ليقوم لديه

في كل عصر ما يشهد بالحق الذي جاءت به، فعدم التأني قد يجلب نتائج عكسية تتصادم مع المراد منها.

فالقول بالإعجاز العلمي للقرآن، والبحث فيه أمر لا بأس به، بل هو مرغوب ومطلوب إذا رُوعيت فيه الشروط والضوابط آنفة الذكر، خصوصًا وقد أُشير إلى أن هذه الأشياء ربما تزيد من يقين المؤمن وتُؤنسه وتثبته على الحق بما يرى من دلائله آنًا بعد آن، وكذلك من إقامة الحجة على الكافر في مجالٍ فُتِن البشر بمنجزاته، وفي مرحلة من الزمن تقدمت فيها العلوم المادية تقدمًا غير مسبوق.

الوجه السادس: الإعجاز الحفظي

اعتبر بعض العلماء كون القرآن محفوظًا من التناقض والتضارب بين الأقوال، وجهًا من أوجه الإعجاز، واستدلوا عليه بقوله تعالى[1]: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾، قال السكاكي[2]: «ومنهم من يقول: وجه إعجاز القرآن سلامته من التناقض»، وقال محمد رشيد رضا[3]: «إعجاز القرآن بسلامته من الاختلاف: (الوجه الرابع) سلامته على طوله من التعارض والتناقض والاختلاف، خلافًا لجميع كلام البشر، وهو المراد بقوله تعالى[4]: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾، وإننا نجد كبار العلماء في كل عصر يصنفون الكتاب، فيسودون، ثم يصححون ويبيضون،

---

(١) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٢) السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، أبو يعقوب، ت: ٦٢٦هـ ـ ١٢٢٩م، مفتاح العلوم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٣٧م، ص٢٤٣.

(٣) تفسير القرآن الحكيم ج١ص١٧١.

(٤) سورة النساء، الآية ٨٢.

ثم يطبعون وينشرون، ثم يظهر لهم ولغيرهم كثير من التعارض والاختلاف والأغلاط اللفظية والمعنوية، ولاسيما إذا طال الزمان، وهذا أمر مشهور في جميع الأمم، فإن قيل: إن غير المؤمنين بالقرآن قد استخرجوا منه بعض الاختلاف والتعارض، فاضطر علماء المسلمين إلى الجواب عنها يزعمون أنه دفع الإيراد وأظهر بطلان الانتقاد، وأن المسلم يقبل ذلك منهم تقليدًا، وإن لم يكن في نفسه سديدًا. قلت (رضا): إذا كانت عين الرضى متهمة، فعين السخط أولى بالتهمة، وإننا إذا لم نلتفت إلى كلام أعداء القرآن الذين يخترعون التهم، أو يزينونها بخلابة القول، ولا إلى المقلدين من المسلمين، وعرضنا ما ذكر من ظواهر الاختلاف على فريق المستدلين المستقلين من الفريقين، نرى أنه ليس في القرآن تعارض حقيقي معنوي يُعَدُّ مطعنًا صحيحًا فيه، ويرى الناظر في تفسيرنا هذا وفي مجلتنا (المنار)، بيان كل ما علمناه من ذلك مع الجواب المعقول عنه، ولكن هذا النوع من الإعجاز إنما يظهر في جملة القرآن في السور الطويلة منه، لا في كل سورة، فإن سلامة السورة القصيرة من ذلك لا يُعَدُّ أمرًا معجزًا يُتحدى به».

وسيُرجَأُ بيان الأخذ والرد في كلامه إلى موضع نقد أوجه الإعجاز.

ولكن أكثر من أشار إلى الإعجاز الحفظي، كان قد أراد به أن القرآن محفوظ عن الزيادة والنقصان، قال النيسابوري[1]: «ومن جملة إعجاز القرآن وصدقه أنه سبحانه أخبر عن بقائه محفوظًا عن التغيير والتحريف، وكان كما أخبر بعد تسعمائة سنة، فلم يبق للموحد شك

(١) النيسابوري، الحسن بن محمد بن الحسين، نظام الدين، ت: بعد ٨٥٠هـ - ١٤٤٦م، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ج٤ص٢١٢.

في إعجازه». قال السيوطي[1]: «الوجه الثاني من وجوه إعجازه كونه محفوظًا عن الزيادة والنقصان، محروسًا عن التبديل والتغيير على تطاول الأزمان، بخلاف سائر الكتب، قال تعالى[2]: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾، فلم يقدر أحد بحمد الله على التجاسر عليه»، وقال رضا[3]: «إعجاز القرآن بعجز الزمان عن إبطال شيء منه: (الوجه السادس) أن القرآن يشتمل على بيان كثير من آيات الله تعالى في جميع أنواع المخلوقات،...، وفيه تفصيل لكثير من أخبار الأمم، وبيان لطريق التشريع السوي للأمم، وقد حفظ ذلك كله فيه بكلمه وحروفه منذ ثلاثة عشر قرنًا ونيف، ثم عجزت هذه القرون التي ارتقت فيها جميع العلوم والفنون أن تنقض بناء آية من آياته، أو تبطل حكمًا من أحكامه، أو تُكَذّب خبرًا من أخباره، وهذا النوع من أنواع الإعجاز غير ما تقدم من سلامته من التعارض والاختلاف، فتلك في الماضي وهذه في الحاضر والمستقبل، ذاك الاختلاف يقع من الناس بقلة العرفان، وبضعف البيان، أو بما يطرأ على صاحبه من الذهول والنسيان، يريد بيان شيء، فيخونه قلمه ولسانه، ويعوزه أن يحيط بأطرافه، وأن يجليه تمام التجلي لقارئ كلامه أو سامعه، ثم يقول فيه قولاً آخر على علم، فتواتيه العبارة فيؤدي المراد، فيختلف ما أبدأ مع ما أعاد، أو يقول القول ثم ينساه، فيأتي بما يخالفه في معناه، أو يتكلم بما لا يعلم، فيهرِف بما لا يعرف، وذلك عيب في الكلام وضعف في المتكلم هو من شأن البشر.

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن ج١ص٢٢.

(٢) سورة الحجر، الآية ٩.

(٣) تفسير القرآن الحكيم ج١ص١٧٢-١٧٤، باختصار.

من يتكلم في بعض مسائل الموجودات لبيان العبرة فيها، أو الحث على الاستفادة منها، لا لبيان حقيقتها في نفسها، أو صفاتها الفنية عند أهل فنها، لا يكلَّف أن يبين تلك الحقيقة أو تلك الصفات التي تتعلق بغرضه من الكلام بالاصطلاحات العلمية والفنية، وقد يُنتقد منه هذا إذا كان مما يصرف السامع عن مراده منه، أو يوجب نقصًا في استفادته منه،...، فإذا كان هذا النوع من الكلام،...، جاء مع ذلك إما موافقًا وإما غير مخالف لمعارف أهل العصر الذي خوطب أهله به، ثم تبيَّن أن بعض هذه المعارف كانت جهلاً، وظهر أنه موافق لما تجدد من العلم الحق والتشريع العدل أو غير مخالف له، فلا شك في أن هذه تُعَدُّ له مزية خارقة للمعتاد في البشر، وقد ثبَّت هذا القرآن وحده، فهو كتاب مشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية، مرت العصور وتقلبت أحوال البشر في العلوم والأعمال ولم يظهر فيه خطأ قطعي في شيء منها، لهذا صح أن تجعل سلامته من هذا الخطأ ضربًا من ضروب إعجازه للبشر، وإن لم يكن هذا مما تحدى له الرسول صلى الله عليه وسلم من عجز البشر عن مثله؛ لأنه لم يكن ليظهر إلا من بعده ، فادخر؛ ليكون حجة على أهله. فإن قيل: إن الطاعنين في الإسلام من الملاحدة ودعاة النصرانية يزعمون أن العلوم والفنون العصرية قد نقضت بعض آيات القرآن في موضوعها، وأن التشريع العصري أقرب إلى مصالح البشر من تشريعه. قلت (رضا): إننا قد اطَّلعنا على أقوالهم في ذلك فألفينا أن بعضها جاء من سوء فهمهم، أو فهم بعض المفسرين، ومن جمود الفقهاء المقلدين، وبعضها من التحريف والتضليل، وقد رددنا نحن وغيرنا ما وقفنا عليه منها، وإنما العبرة بالنقض الذي لا يمكن لأحد أن يماري فيه مراء ظاهرًا مقبولاً، ولو وُجد شيء من هذا في القرآن لاضطرب العالم له

اضطرابًا عظيمًا، ...، فإن قيل: إن كهنة أهل الكتاب يدّعون مثلكم أن كتبهم المقدسة سالمة من التعارض والتناقض ومخالفة حقائق الوجود الثابتة ويتكلفون مثلكم لرد ما يورده عليهم علماء الكون والمؤرخون مخالفًا لتلك الكتب. قلت (رضا): إن هذا النوع من مخالفة كلام الخالق لكلام الخلق يجب أن يكون مشترَكًا بين القرآن وغيره من الكتب الإلهية كالتوراة والإنجيل، لو بقيت كما أُنزلت من غير تحريف ولا تبديل، ومن المعلوم من التاريخ بالقطع عندنا وعندهم أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام، ووضعها في التابوت (صندوق العهد) وأخذ الميثاق على بني إسرائيل بحفظها كما هو منصوص في آخر سفر (تثنية الاشتراع)[1]، قد فقدت من الوجود، ...، والتوراة الموجودة الآن يرجع أصلها إلى ما كتبه (عزرا) الكاهن بأمر (أرتحششتا) ملك فارس، ...، وقد بيّنا تحقيق ذلك في تفسير أول سورة آل عمران[2] وبعض آيات من سورة النساء والمائدة[3]، كما بيَّنّا أن إنجيل المسيح عليه السلام لم يدوَّن في عصره، ولم يُنقل عنه وعن الحواريين كما نُقل القرآن تواترًا بالحفظ والكتابة، ولا كنقل الحديث بالأسانيد المتصلة، وإنما ظهرت هذه الأناجيل واشتهرت بعد ثلاثة قرون، فاعتمد أربعةً منها رؤساءُ الكنيسة ورفضوا الباقي».اهـ

---

(١) الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، العهد القديم الإصدار الثاني، ط٤، ١٩٩٥، والعهد الجديد الإصدار الرابع، ط٣٠، ١٩٩٣م، لبنان ١٩٩٦، سفر التثنية، الإصحاح: ٣١ـ٣٢، ص٢٥٤ـ٢٥٨.

(٢) تفسير القرآن الحكيم ج٣ص١٣٠ـ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه ج٥ص١١٤ـ١١٥، وج٦ص٢٣٤.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل الأقرب للصواب عند ابن القيم قول من يقول[1]: «إن إعجازه بحراسته من التبديل والتغيير، والتصحيف والتحريف، والزيادة والنقصان، فإنه ليس عليه إيراد ولا مطعن».

إن مضي خمسة عشر قرنًا على نزول القرآن الكريم، وعدم ظهور خلل من تناقض أو اضطراب أو قصور في نصوصه أو معانيه أو مراميه، فيما عبر به عن الدنيا وأحوالها أو ما جاء به من حقائق ومبادئ وتشريع، ورغم محاولة أعدائه، بعد أن قرؤوه مرارًا ونخلوه وغربلوه تكرارًا، إيجادَ ثغرة من خطأ أو نقص أو ضعف، فما وجدوا فيه غير الحق الصراح في أروع ظواهره وبواطنه، لَيدل على أنه من عند الله تبارك وتعالى، ولكن هل يلزم من تولي الله حفظ هذا القرآن مما يزعزع التصديق به والإذعان إليه، صيرورتُه مما يمتنع عادة الإتيان بمثله؟ هذا ما سيتبيّن عند نقد الأوجه.

الوجه السابع: الإعجاز العددي

ليس من الجديد أن يستخرج بعض المعتنين بدراسة القرآن شيئًا من وجوه التوافقات بين نسب وجود بعض حروف القرآن وبعض المسائل في القرآن وغيره، ففي كتب التاريخ الإسلامي شيء من هذا استدل به بعض العلماء على حوادث وقعت أو ستقع، أو على مدى بقاء بعض الأمراء في سلطانهم، ولكن الملفت للنظر هو جعل هذه التوافقات مما يدل على الإعجاز في هذا الكتاب العظيم.

---

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ت: ٧٥١هـ - ١٣٥٠م، الفوائد المشوق إلى علم القرآن وعلم البيان، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٧هـ، ص٢٥٥.

إن الأصل عند الذين تناولوا مسألة الإعجاز العددي هو بيان أن هذه التوافقات مما يعجز المخلوق عن مراعاتها مسبقًا في صياغة نص بهذا الطول والتنوع، ويستحيل أن يتحقق هذا بمجرد الصدفة المحضة، فبعضهم قصد إلى اللفظ من حيث كونه لفظًا مقابِلاً لآخر، أو أن عدد ألفاظٍ معينة هو مضاعفات لرقم معين، أو أن عدد ألفاظ آية أو جزء آية مقابِلٌ لألفاظ آية أخرى أو جزئها، أو الجزء الثاني للآية ذاتها، بينما راح آخرون يبحثون عن علاقات بين الآيات والسور، فأجهدوا أنفسهم ليجدوا تناسبًا يجعل القرآن ذا وحدة موضوعية.

لقد أراد أصحاب هذه الإحصاءات من خلالها أن يُظهروا أنه حين يستقيم هذا السر في عدّ الكثير من كلمات القرآن في سور يكون برهانًا على أنه ما افتراه بشر، بل هو كلام الله تعالى، وإلا لما كان يحوى مثل هذه الأسرار، فإن مما أوردوا ذكره أن لفظتي الشياطين والملائكة قد تكررت (٨٨ مرة بصيغها المختلفة)، ولفظتي الدنيا والآخرة (١١٥ مرة)، ولفظتي السيئات والصالحات (١٨٠ مرة بمشتقاتها)، والقرآن والوحي والإسلام بمشتقاتها (٧٠ مرة لكل منها)، إلى غير هذه المسائل المذكورة، فممن تناول الإعجاز العددي بالدرس والإحصاء: عبد الرزاق نوفل، الذي سمَّى كتابه (الإعجاز العددي للقرآن الكريم)، والذي كشف فيه اللثام عن توافقات عجيبة بين لفظة وأخرى بينهما تناسب، ومن طريف ما ذكره أن لفظة (آدم) قد ورد ذكرها في القرآن الكريم خمسًا وعشرين مرة، ومثل هذا العدد ورد ذكر عيسى بن مريم عليهم السلام[1]، وربما يمكن القول بأنه إذا كان

---

(١) نوفل، عبد الرزاق بن نوفل، الإعجاز العددي للقرآن الكريم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٨٧م، ص٢٤٣.

التماثل في قول الله تعالى[1]: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾، تماثلاً في الخلق، فما يمنع أن يكون كذلك في الذكر لهما في القرآن تأكيدًا على هذه المثلية، ولكن مع ما يعتري هذا الوجه من نقد سيُذكر لاحقًا إلا أنه إسهام تُستجلَى به بعض فوائد قد يُنتفَع بها؛ لأن الدقة في هذا العدِّ ربما تكون مُعِينة على القطع بأن القرآن لا يمكن أن يكون مفترًى.

عند نهاية الحديث عن الإعجاز العددي يكون قد انتهى بنا مطاف الحديث عن أوجه الإعجاز، ولكن بوجود هذا التنويع المهلك والتفريع المربك في بعض الأوجه صار من اللازم استظهار الضوابط المعتبرة، واستحضار الشروط المقررة، عند تقييم ما قد يصنفه العلماء وجهًا من وجوه الإعجاز؛ حتى لا تختلط على الناظر فيه الأوراقُ، ولا تشتبه على الباحث عنه الأفراق.

ضوابط وجه الإعجاز

قبل الكلام عن الضوابط لا بد من ترسيخ حقيقة هي: **أن ما يوصف بالإعجاز لا بد أن يمتنع في العادة الإتيان بمثله من قِبَل المعجَزين**، وهذه الحقيقة يجب استحضارها قبل تقرير أي ضابط من الضوابط؛ لتتطابق الضوابط مع الغاية التي وضعت هي من أجلها، وليُتَجنَّب تجاذب أيدي الاحتمالات في تشخيص الأوجه[2].

لقد ذكر بعض العلماء شيئًا من الضوابط التي يجب اعتبارها عند توصيف أمر من الأمور بأنه وجه من وجوه الإعجاز[3]، لكن يجب التنبيه على أن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم منها ما يلازم القرآن، ويطّرد فيه سورة سورة، وآية آية، ومنها ما يكون الإعجاز فيه متعلقًا

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٥٩.

(٢) مفتاح العلوم، ص٢٤٢.

(٣) الظاهرة القرآنية، ص٢٤-٢٥.

بجوانب منه غير مطرد فيه، فالقسم الأول هو الذي عليه المعول، وبه كان التحدي، أما القسم الثاني فالأوجُه فيه تساق من باب كونها شواهد صدقٍ ظاهرة لهذا الكتاب الكريم.

في البداية لا بد من الإشارة إلى أن بعض العلماء قال بتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن، قال الخطابي[1]: «قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديمًا وحديثًا، وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعدُ صدروا عن رِيٍّ؛ وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته، فأما أن يكون قد نقبت في النفوس نقبة بكونه معجزًا للخلق ممتنعًا عليهم الإتيان بمثله على حال، فلا موضع لها»، وليصح تسمية شيء وجه إعجاز لا بد فيه من الآتي:

الأول: كونه مما يطرد وجوده في المقدار المتحدى به

هذا إن أُريد به الوجه المعول عليه في الإعجاز، وبالتالي سيكون من القسم الأول، أما إن أُريد به شهادة الصدق على النبوة والقرآن، فيكفي وجوده ولو في بعض السور، وهذا سيجعله من القسم الثاني.

الثاني: كونه مما يمتنع عادة الإتيان بمثله

وهذا أساسٌ في كون الشيء معجزًا.

الثالث: أن لا يكون مما سبيله التعلم والتعمل

وهذا شرط في المعجِز؛ ليدل على الوهب، لا الكسب.

الرابع: أن لا يسع المتحدَّين به الانفكاكُ من الخضوع له عامة وخاصة

وهذا شرط لا بد من دوامه في المعجزة ما أريد لها البقاء.

---

(١) بيان إعجاز القرآن، ص٢١.

الخامس: أن يظهر ظهورًا يشترك في معرفته العامة والخاصة ويُكتفَى بحدوثه زمن التحدي، ولا يضر الإعجازيةَ عدمُ معرفته لاحقًا.

ما تقدم من الضوابط يَريض على ضرورة التريث في اعتبار أمر ما وجهًا من وجوه الإعجاز أو خصيصة من خصائص القرآن الكريم، وعلى موجب هذه الضوابط يمكن تقييم الكثير من الأوجه التي حُشرت ضمن مجموعة أوجه الإعجاز، وهي في الحقيقة لا تعدوا أن تكون خصيصة من الخصائص القرآنية، أو مما ذكر في القرآن ولا علاقة له، على الحقيقة، بالإعجاز إلا في ذهن ذاكره.

بعد ذكر ما تقدم من أوجه الإعجاز، ومحاولة استظهار الشروط المعتبرة الواجب توفرها في ما يمكن أن يصنّف تحت أوجه الإعجاز، صار من اللازم إيضاح مدى انطباق هذه الشروط على الأوجه، وبيان نسبة تحققها فيها.

أما بالنسبة للإعجاز اللغوي، فإن من اعتبر الفصاحة حسْب هي وجه الإعجاز، بمعنى سلامة ألفاظه عن التعقيد، كقول بعضهم: وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر، فاعتباره ليس في محله؛ لأن الكثير من الكلام قد يكون خاليًا من التعقيد بهذا المعنى، وعندها هل يكون من الصحيح إطلاق المعجزة على مثل هذا الكلام! وأيضًا سيلزم أن لا يكون هناك فرق بين الآيات القرآنية وما يماثلها في المعاني من الكلام إذا غُيِّر فيه بعض الألفاظ بأخرى غير مستثقَلة، واللازم باطل، فالملزوم كذلك، فاستعمال أجزل الألفاظ وأعذب الكلمات، مع حسن تأليف النظم وشدة التلاؤم والتشاكل، وتقدم المعاني في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها، ليس

بالضرورة جاعلاً الكلام معجزًا؛ لأن الدواوين قد امتلأت بما وصف بمثل هذه الأوصاف، وإن أحدًا لم يقل بأن شيئًا منها معجز.

وأما على ما ذكره الخطابي، فقوله عين المراد، ولكن سيُوضح حقيقة المراد منه في الفصل الثاني.

وأما من جعل وجه الإعجاز هو عدم مشابهة أسلوب القرآن لأساليب العرب، وأن أسلوب القرآن المخالف لأساليب العرب هو الذي جعل منه معجزًا، فيُسْتَفْصَل منه عن المراد بعدم المشابهة في الأسلوب؛ لأنه إن عنى به أي أسلوب كان، لم يصح منه هذا الجعل؛ لاستلزامه إعجازية كل أسلوب، كالشعر والخطب، وإن عنى به أسلوبًا خاصًا، وهو ما اختص به من البلاغة والفصاحة والنظم، لم يصح منه الاعتبار؛ لأن الإعجاز سيكون من جهة هذه الأمور، لا الأسلوب الخاص الذي ادَّعاه، وإن عنى به الابتداع وعدم سبْق المثل، لم يصح منه النظر؛ لاستلزامه إعجازية كل جديد، وهو شيء باطل، فكون الشيء ليس على مثال سابق لا يجعل منه معجزًا؛ لعدم لزومه عقلاً وعدم قبولِه عرفًا، والواقع يصدق ذلك ويكذبه، وينقضه وجود كل معنًى مبتكر وطريقة مبتدعة، وإن أحدًا لم يقل على شيء هذا وصفه: إنه معجز، ولو سُلِّم هذا جدلاً؛ لصح إطلاق لفظ المعجزة على البدعة، وبينهما فرق.

وقد تقدم أن لا تلازم في العقل والواقع بين كون الشيء ليس على مثال سابق وبين كونه معجزًا، فمحاولة إثبات هذه الملازمة فيها من مخالفة العقل والواقع ما لا يخفي، وبالتالي فلا يحتاج توضيح بطلانها لبيان.

وأما من جعل وجه الإعجاز فيه هو البلاغة حسْب، وفسرها بما تقدم ذكره، فيُستفصل منه عن المراد؛ لأنه إن أراد أنه صار فصيحًا

بالإضافة إلى ألفاظه، وبليغًا بالإضافة إلى معانيه، ومختصًّا بالنظم الباهر، فهذا مقبول كما سيُذكر في الفصل الثاني، وإن أراد أنه بليغ بالإضافة إلى معانيه دون ألفاظه، فلا يُقبل منه هذا؛ لأن القرآن صار معجزًا بألفاظه ومعانيه جميعًا.

وأما من اعتبر وجه الإعجاز فيه هو مراعاة معاني النحو، فهذا الوجه له فصل خاص ستُقتل فيه المسألة بحثًا، فلا يُستبَق الأمر فيه.

وأما الإخبار بالمغيّبات، فهل يعد من أوجه الإعجاز أم لا؟

قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من معرفة هل أن الإخبار بشيء غائب يُعَدّ معجزة بمعنى أنه لا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها، ثم ما المراد بالغيب هنا؟ هل هو ما مضى، أم هو ما في الحاضر، لكنه غائب عن المخبَر، أم هو ما سيقع في المستقبل.

بلا أدنى شك يمكن القول بأن الإخبار عما مضى لا يعد معجزة من حيث كونه لا يمكن لأحد الإتيان بمثله؛ لأن معرفة الأحداث الماضية يمكن لأي أحد أن يعلمه بسهولة عن طريق السؤال أو القراءة، وما يحدث في كل زمان من الإخبار عما مضى لهو دليل عما تقدم، وحتى لو قيل: بأنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم، لم يقرأ كتابًا، فإن هذا لا يمنع سماعه بعض قصص الأمم السابقة من أحد، وبالتالي فإن الإخبار عما مضى لن يكون حاسمًا في صدقه اللازم لإثبات صدق ما جاء به، ولو قيل: بأنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم، قد أَخبر بدقائق كانت غائبة عن الناس آنذاك، وسلّم الكفار أن ما أبلغ به قد أخبره به الله، فإن هذا لا يدل إلا على أنه من عند الله، وأنه صادق فيما أخبر به، وكون الكلام من عند الله، وأن النبي صادق فيما يُخبر به، لا يلزم منهما إعجازية الكتاب الذي جاء به، والدليل أن أحدًا لم

يقل بأن الكتب السابقة كانت معجزة، وأنه قد وقع بها التحدي من حيث كونها معجزة.

وكذا الإخبار عما في الحاضر، لا يُعَدّ معجزة؛ لأن الأمر فيه أسهل؛ لكون الاطلاع على ما هو حاضر أسهل من الاطلاع على ما مضى، وتجويز إخباره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بما هو ماض، يجعل إخباره بما هو حاضر أهون، والمشاهَد في هذا العصر من هذا القبيل دليلُ صدق القوْلة هذه.

أما الإخبار عما سيقع في المستقبل، ومجيء الأمر دومًا كما أُخبر تمامًا، فهو بلا شك يُعَدّ من الإعجاز؛ لأن معرفة ما سيقع في المستقبل بالضبط لا يقدر عليه إلا الله، أو من يُطلعه الله عليه، وهذه هي حقيقة الإعجاز، ولكن كون الإخبار عما سيحدث في المستقبل لا يطّرد وجوده في آيات القرآن كلها وأن اعتباره وجه الإعجاز يُعطي أعظم العذر للعرب في عدم مقدرتهم على معارضته؛ لاحتمالية اعتراضهم بأنهم متمكنون من معارضة القرآن، ولكن اشتماله على ما لا يمكنهم معرفته منعهم من ذلك، صار من الصعب اعتباره مناط التحدي، ولكن يمكن جعله دليلاً إضافيًا على صدق النبوة.

وأما الإعجاز في التشريع، فإن مما لا مراء فيه بين أهل العقول المتفكرة والفطر السليمة تمتعُ القرآن بطريقة فذة في طرح المسائل المتنوعة، بل حتى القضايا المتضادة، في الكلام الواحد، وجودتُه في التنقّل بين المواضيع المختلفة بطريقة سلسة لا يكاد يشعر بها إلا الأفذاذ، ولكن السؤال هنا هو: هل أن احتواء الكتاب الواحد على مواضيع متنوعة في مجالات شتى يجعل منه معجزة؟ وهل أن براعة قوانينه وجودة حلوله في معالجة المشاكل تجعل منه معجزة؟

إن القول بأن اشتمال الكتاب الواحد على مواضيع متعددة متنوعة يجعله معجزة، بمعنى أنه لا يمكن لأحد أن يأتي بمثله، قول مرفوض عقلاً، ومنقوض عادة بالكثير من الأمثلة، كما هو الحال في الموسوعات، وأن تصور وجود قوانين بارعة وحلول ناجعة في استئصال المشاكل من جذورها داخل كتاب يجعل منه معجزة، تصور قاصر طردًا وعكسًا، أما طردًا، فلرفعه الكثير مما لا يصح وصفه بالمعجزة إليها، كالسنة النبوية، بله القوانين الوضعية، وأما عكسًا، فلوضعه لمرتبة المعجزة حتى صار بإمكان البعض المجتمعين أن يأتوا بما يقاربها.

ولا ينفع هنا القول: إن المراد من هذا الوجه ليس ما سبق ذكره، بل المراد أن هذا الرجل قد جاء بما يعجز عن مثله العدد؛ لأن تصور إمكان المجيء بمثله عند اجتماعهم ينقض المقصود من المعجزة.

وكذا لا ينفع هنا القول بأن المقصود من هذا الوجه براعة القرآن في تناول مثل هذه المواضيع بهذا الأسلوب الرائق؛ لأن هذا سينقل الإعجاز إلى وجه آخر من وجوه الإعجاز، وهو براعة النظم والأسلوب، وبالتالي سيُلغى دور هذا الوجه الإعجازي من أصله.

ولا يُجدي هنا أيضًا القول بأن المراد بهذا الوجه هو صلاحية هذا القرآن لكل زمان ومكان، وتلطّفه في تشريع الأحكام، ومراعاته لمصالح البشر؛ لأن هذا منقوض بالسنة النبوية، فهي أيضًا متّصفة بما ذُكر من الصلاحية والتلطف والمراعاة، ولكن الفرق بينها وبين القرآن هو الأسلوب والنظم، وهذان سيُلغيان دور هذا الوجه من أصله، كما مر قبل قليل.

وأما بالنسبة للإعجاز النفسي، فإن ما من شك بأن قول من يقول: إن للقرآن تأثيرًا يتملّك به النفوس وسلطانًا يستولي به على

القلوب، قولٌ في غاية الصحة والحقيقة والواقع؛ وذلك أن القول بهذا التأثير والسلطان يُعَدّ من الحسيات، أو المتواترات، أو التجربيات، وهذه الأنواع جميعها من القضايا التي تُورث العلم اليقيني، كما هو مقرر في الصناعات الخمس من علم المنطق.

فالحديث هنا ليس في إثبات هذا الأمر؛ لأن ثبوته يقيني، والكلام في إثبات ما عُلمت يقانته مراءٌ، أو تحصيل حاصل، وإنما الكلام في مدى صحة اعتبار أن وجود مثل هذا التأثير والسلطان كاف في الاتصاف بالإعجاز.

في البداية يجب التنبيه على أن لا تلازم في العقل والعادة بين كون الشيء مؤثرًا في غيره وبين كونه معجزًا؛ لأن النسبة المنطقية بينهما هي العموم المطلق من جهة التأثير، يعني أن كل معجزة مؤثرة، وليس كل مؤثر معجزًا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فيمكن أن يُقال: على فرض تسليم أن المؤثر معجزة، فما المراد بالتأثير؟ هل هو مطلق التأثير؟ أم أنه تأثير من نوع خاص، فإن قيل: هو مطلق التأثير، بمعنى: أي تأثير، انتقض الوجه بالكثير من الكلام الذي يؤثر في قلوب سامعيه، سواء أكان حلالاً أم حرامًا.

وإن قيل: هو تأثير خاص، طُولب ببيان الحقيقة، ليُنظر في صحته.

هذا أولاً، وثانيًا يقال: إن هذا التأثير والسلطان مسَبَّبٌ، والمثبتُ مطالَب ببيان السبب؟ وعندها لا ينفك من اعتبار أن السبب في هذا التأثير، سيكون هو الوجه في هذا الإعجاز؛ لأن الصحيح في نسبة المعلولات أن تُنسب لعللها الأصلية.

وثالثًا لو أن بعضهم تحامق، وقال بأنه لم يتأثّر، وأن ما يُظهره المسلمون من التأثّر هو من موروثهم وخوفهم إما من صولة اللسان أو من سطوة السنان، ويستدل على قولته بأن بعض الناس قد يقرأ كل ما بين اللوحين ولا يتحرك فيه ساكن، فلو قيل له: بأن هذا ممن انطفأ في قلبه نور الهداية، كان رده بأن هذا مما اعتاد المسلمون الإجابة به وبأنه غير مقبول؛ لاستلزامه الدور والمصادرة. قلنا له: خذ ما شئت من الكتب والعلوم، واستعن بمن شئت من الثقلين، وأتنا بمثل سورة واحدة من القرآن، ولو جئت بها لم نسلم أنها مثل القرآن حتى نعرضها على مثل من نزل القرآن فيهم؛ ليُقارنوا بينهما، ودون ذلك خرط القتاد.

وأما بالنسبة للإعجاز العلمي، فإن إنكاره أو رفضه، سواء أكان بمفهومه المعهود المتداول، أم بمفهومه الحقيقي الصحيح، يُعَدّ مكابرة وضيق عطن؛ لأن الأدلة النقلية جاءت بمضمونه، وأختها العقلية لم تمنع من وجوده، بل على العكس قد ألزمت القول بمفهومه، خصوصًا إذا نُظر إلى القرآن على أنه معجزة خالدة دائمة، ولكن الإشكال في اعتباره وجه إعجاز كان به التحدي.

تقدم أن من شروط صحة الوجه الإعجازي الذي يكون به التحدي كونه مما يطرد وجوده في أقل ما كان به التحدي، ولا يخفى أن الإعجاز العلمي بمفهوميه متقدمي الذكر قد لا يوجد في بعض ما كان به التحدي، وبالتالي فإن اعتباره مما يكون به التحدي يوجِّه الخلل إما إلى صحة اعتبار الشرط، وإما إلى صحة اعتبار أنه مما كان به التحدي، وحيث إن الشرط، موضعَ الحديث، لا يتطرق لاعتباره اعتراضٌ؛ كونه لازمًا لما جاءت به الأدلة الشرعية الخاصة بالتحدي، وأنه مما اتفق على اعتباره علماءُ الإسلام، لزم توجّه الخلل إلى اعتبار هذا الوجه مما كان به التحدي، هذا أولاً.

وثانيًا أن كون الشيء وجه إعجاز يكون به التحدي لا بد أن يشترك في معرفته العام والخاص، ولو زمن التحدي؛ ليصح قطع عذر من يدعي أن عدم مقدرته على الإتيان ناتج عن عدم معرفة موضع التحدي، وحيث إن الكثير مما ذُكر في الإعجاز العلمي كان بعيدًا عن متناول عقول أغلب من نزل القرآن في زمنهم، صار جليًّا جدًا صعوبةُ اعتبار هذا الشيء وجهًا للتحدي.

ولكن مع كل هذا، فإنه لا يسع أحدًا التغاضي عن هذا الكم الهائل من الآيات الدالة على صدق النبي فيما يدعي، وإن كان الكثير مما ذكر في هذا الباب الأولى به أن يسمّى (الإعجاز الإبلاغي)، لا (الإعجاز العلمي)؛ لأنه في الحقيقة إعجاز في الإبلاغ دالٌّ على صدق المبلِّغ، لا إعجازٌ في العلم، ولكن العذر لأصحاب هذه الاستنباطات، ما قاله الشنقيطي[1]:

والشأن لا يُعترَض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

وأما الإعجاز الحفظي، فيجب أن لا يُنسى أنه قد أُريد به معنيان: الأول كونه محفوظًا من التناقض والتضارب بين الأقوال، والثاني كونه محفوظًا عن الزيادة والنقصان فيه، واستدل أصحاب الأول بقوله تعالى[2]: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾، وأصحاب الثاني بقوله تعالى[3]: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾، ولكن عند النظر في الدليلين يُلاحظ أن الآية الأولى لا دلالة فيها على محل النزاع، لأنها نصّت على أن عدم وجود الاختلاف في القرآن يدل

---

(١) الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم، أبو محمد، ت: ١٢٣٥هـ ـ ١٨٢٠م، ينظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، ت: ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، نثر الورود على مراقي السعود، دار المنارة، جدة، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٥٥٦.

(٢) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٣) سورة الحجر، الآية ٩.

على أنه من عند الله، وكون الشيء من عند الله لا يلزم منه أن يكون به تحدٍّ، كالتوراة والإنجيل، بينما القرآن كان به التحدي، ولأن السلامة عن المناقضة ليس خارقًا للعادات؛ لإمكان الكثير منه، ما يجعله شيئًا معتادًا، والمعتاد ليس بمعجز، وكذا لأن الإجماع واقع على أن التحدي بكل سورة من القرآن، وقد يوجد الكثير من الكلام بقدر سورة خاليًا عن التناقض، فعلى كلامهم يلزم أن يكون هذا القدر المساوي معجزًا، ولا قائل به، ولأنه عُلم من حالهم عدم تعجبهم من سلامته عن التناقض، فصار واضحًا عدم التحدي بهذا الوجه.

وأما الآية الثانية، فمنطوقها يدل على حفظ هذا الكتاب العظيم، وأن متولي حفظه هو الله سبحانه وتعالى، فالقول بأن الحفظ الإلهي هو الذي جعله معجزًا يجعل هذا الوجه قريبًا من الصرفة؛ لأن كون القرآن محفوظًا لا بسبب قائم بذات القرآن، وإنما بسبب خارج عنه، وهو الحفظ الإلهي، يجعله معجزًا لأجل هذا السبب الخارجي، والحقيقة أن القرآن معجز بذاته، لا بسبب خارج عنه، وما حقيقة مذهب الصرفة إلا هذا، ولأن الحفظ عن الزيادة والنقصان ليس خارقًا للعادة، بمعنى أنه يستحيل عادة الإتيان بمثله؛ لإمكان هذا الأمر، وما قول بعضهم خطابةً: إن أحدًا لو حلف بالطلاق على أن جميع ما في صحيح البخاري قد قاله رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، لم تطلق منه زوجه، إلا دليل على أن الحفظ عن الزيادة والنقص ممكن عادة، وبصورة عامة فإن عدم الحفظ عن إسقاط البعض لا يجعل الباقي غير معجز، وبالتالي لا يمكن اعتبار هذا الوجه دليلاً عدم إمكانية ما كان به التحدي.

وأما الوجه الأخير، فقد شُغف به الكثير، ولكن هل يعني وجود نوع من التوافقات بين بعض كلام وبعض الحوادث، أو بين مفردات الكلام نفسه أنه معجز خارق للعادة، وهل أن مثل هذه الأمور مما

يستحيل في العادة الإتيان بمثلها، لا شك أن الجواب بـ(كلا)، هو الذي يناسب العقل السليم، والدين القويم؛ لأن الإتيان بمثل بعض هذه الأمور ممكن عادة وجائز شريعة، ولأن هذه أمور غير مطردة في آيات القرآن، ولا يشترك في معرفتها العام والخاص، وهي أيضًا مما للتعلم والتعمل فيها مدخل.

فباختصار يمكن القول بأن هذا الوجه من أكثر الأوجه مصادمة للشروط المعتبرة في وجه الإعجاز الذي يكون به التحدي، ولكن هذا لا يمنع من الاستئناس ببعض ما قد يُستخرَج منه.

يمكن الخلوص بعد النظر في أوجه الإعجاز وبيان ما قد يُوجّه إليها من نقد إلى القول بأن الكثير من الأخذ والرد الوارد عليها راجع إما إلى عدم استظهار شروط وجه الإعجاز عند الكلام في هذا الباب، وإما إلى عدم استحضار هذه الشروط عند ضم وجه إليها، وإما إلى الخلط بين القرآن من حيث كونه مصدِّقًا للنبوة بصورة عامة، ومن حيث كونه معجزًا؛ لأن ليس كل مصدق لنبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم قرآنًا، فبعض من تكلم في أوجه الإعجاز نظر من حيث لا يشعر إلى الحيثية الأولى، وهي حيثية متعلقة بعلم العقائد والكلام، فاعتبر وجوهًا هي في الحقيقة من خصائص القرآن ودلالات النبوة ومصدِّقاتها، بينما المراد هنا هو الحيثية الثانية، وذلك باستظهار الأشياء التي يصح من خلالها معرفة وجه كون القرآن دليلاً على النبوة.

من يقول بأن عجز القوم عن الإتيان بمثل القرآن راجعٌ إلى نظم القرآن وبلاغته، وشرف معناه ودقته؛ لم يذهب إلى هذا إلا لأنه لم يصح عنده وجه لإعجاز القرآن سواه عند التحدي أول عهد العرب به، وأن ما أضيف إلى إعجازه البلاغي من وجوه أخرى كالإعجاز الغيبي، والإعجاز العلمي، والإعجاز التشريعي، إنما كان ذلك عندما اكتمل عقد القرآن، ونظرَ الباحثون إليه جملة، ولكن مع عدم إنكار أن

هذه الوجوه قد تكون من آيات إعجازه؛ والغاية من هذا هو التوكيد على أن التحدي بالقرآن كان في حدود ما نزل من سوره في بداية الدعوة، وأن التحدي كان في أدنى مراتبه بأقصر سورة منه، وأنه كان بوجه قد برع فيه القوم شأنه شأن بقية المعجزات، والإعجاز البلاغي يتحقق فيه جميع ما تقدم.

فيُستنتج مما تقدم، أن بعض الأوجه قد يختصّ بقوم دون آخرين، كما في حال الإخبار عن الأمم السالفة؛ لأن هذا معجزٌ للعرب الأميين خاصة وليس معجزًا لأهل الكتاب؛ وخاصٌّ ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول صلى الله عليه وعلى آله سلم، وأحواله، وليس معجزًا للمكابرين القائلين: إنما يعلمه بشر.

وبعضها قد يكون للبشر قاطبة، كما في بلاغة القرآن وحسن نظمه، واشتماله على المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر، فتشكل إعجازًا مستمرًا على مر العصور، وهذا معنى قولهم: إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تعاقب السنين؛ لأنه قد يدرِك إعجازه العقلاءُ من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكمية والعلمية والأخلاقية، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني وإجمالي لمن تبلغه شهادتهم بذلك.

الفصل الثاني
نظرية النظم القرآني

بعد هذا الشوط الطويل من الحديث عن معنى الإعجاز وتاريخه وأنواع النظريات القائلة به، وأوجه هذا الإعجاز، آن أوان الشروع في لب لباب الموضوع وموضع المحور من الرحى فيه، فجاء هذا الفصل الذي يعد كالنتيجة لما قبله والمقدمة لما بعده، وهو وجه الإعجاز الذي كان به التحدي، الإعجاز في البلاغة والنظم والأسلوب.

فهذا الفصل بيَّن نظرية النظم القرآني بشكل موسع ومفصل، لا كما في المطلب الثاني، أعني: مذهب الجماعة، فكان

المبحث الأول: المعالم المميزة لنظرية النظم القرآني

حسبما وردت في كتب العلماء الأفذاذ، وما يمكن أن يستنبط من كلامهم فيها.

والمبحث الثاني: منهج الوصول إلى بلاغة النظم القرآني

ومعرفة براعة النظم القرآني، وكيف يمكن الاستفادة من العلوم في استخراج هذه المواضع من آي القرآن الكريم بما يستنبط من أقوال أهل العلم بهذا الشأن.

المبحث الأول: المعالم المميزة لنظرية النظم القرآني

هذا المبحث هو لمعنى كون التأليف الكلامي معجزًا، والمراحل الزمنية التي مرت بها نظرية النظم، وما تميّزت به وجهات نظر القائلين بهذه النظرية، وما يمكن أن يضاف أو يعدّل عليها، وبالتالي كيف يمكن الاستعانة بمضامينها في إظهار بعض ما يمكن إظهاره من أوجه الإعجاز.

لقد شغلت مسألة استظهار الوجه الإعجازي في القرآن الكريم أذهان الكثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين وغيرهم، والذين حاولوا أن يرفدوا تراث الإنسانية عامة والإسلام خاصة ببنات أفكارهم مستضيئين بأقرطة من سبقهم في هذا المجال، فيرشح بين الحقب والآخر عن أحدهم أفكارٌ ناضجة يكون لها انعطافات مهمة في تحليل الإعجاز، وبيان الكثير من ملابساته الشاغلة.

لقد ألجأت عملية سبر صلاحية التحدي بالأوجه السابقة التي مرت في الفصل الأول، إلى لزوم استظهار مدى صلاحية نظرية النظم القرآني له، ويبدو أن هذا الإلجاء قد فطن له الجرجاني، لما ذكر هذه المسألة بقوله[1]: «ونعود إلى النسق، فنقول: فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه، لم يبق إلا أن يكون في النظم؛ لأنه ليس، من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه، إلا النظمُ والاستعارة، ولا يمكن أن تُجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يُقصر عليها؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن النظم مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه، وإذا ثبت أنه في النظم

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٣٩١ـ٣٩٢.

والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهر نُجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكًا ينظمها، وجامعًا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض، غيرَ توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه».

الكثير ممن كتب في الإعجاز تناول مسألة النظم القرآني لما تكلم عن الإعجاز البلاغي، ولكن قبل الكلام في التدرج الزمني لهذه القضية، وفي أهم ما يميّز كل قول، يجب الإجابة على إيراد مهم هنا يقوم عليه أساس صحة تبنّي هذا الوجه في الإعجاز، وهو قولهم: ما معنى كون التأليف الكلامي بالغًا إلى مرتبة معجزة للإنسان، علمًا أن عملية وضع الكلام مما سمحت به قريحة الإنسان؟ وكيف يمكن أن يترشح من القريحة ما لا تحيط هي به، والفاعل أقوى من فعله، ومنشئ الأثر محيط بأثره؟ فالإنسان هو الذي جعل اللفظ علامة دالة على المعنى لضرورة الحاجة الاجتماعية إلى تفهيم الإنسان ما في ضميره لغيره، فخاصة الكشف عن المعنى في اللفظ خاصة وضعية اعتبارية مجعولة للإنسان، ومن المحال أن يتجاوز هذه الخاصة المترشحة عن قريحة الإنسان حدُّ قريحته، فتبلغ مبلغًا لا تسعه طاقة القريحة، فمن المحال حينئذ أن يتحقق في اللفظ نوع من الكشف لا تحيط به القريحة، وإلا كانت غيرَ الدلالة الوضعية الاعتبارية، مضافًا إلى ذلك أن التراكيب الكلامية لو فُرض أن بينها تركيبًا بالغًا حد الإعجاز، كان معنى هذا: أن كل معنى من المعاني المقصودة ذو تراكيب كلامية مختلفة في النقص والكمال والبلاغة وغيرها، وبين تلك التراكيب تركيب هو أرقاها وأبلغها لا تسعها طاقة البشر، وهو التركيب المعجز، ولازمه أن يكون في كل معنى مطلوب تركيب واحد إعجازي، مع أن القرآن كثيرًا

ما يُورد في المعنى الواحد بيانات مختلفة وتراكيب متفرقة، وهو في القصص واضح لا ينكر، ولو كانت تراكيبه معجزة لم يوجد منها في كل معنى مقصود إلا واحد لا غير.

وقد تولى الجواب عن هذه الشبهة الطباطبائي في تفسيره، فقال[1]: «قلت: هاتان الشبهتان وما شاكلهما هي الموجبة لجمع من الباحثين في إعجاز القرآن في بلاغته أن يقولوا بالصرف، ومعنى الصرف أن الإتيان بمثل القرآن أو سور أو سورة واحدة منه محال على البشر؛ لمكان آيات التحدي، وظهور العجز من أعداء القرآن منذ قرون، ولكن لا لكون التأليفات الكلامية التي فيها في نفسها خارجة عن طاقة الإنسان، وفائقة على القوة البشرية، مع كون التأليفات جميعًا أمثالاً لنوع النظم الممكن للإنسان، بل لأن الله سبحانه يصرف الإنسان عن معارضتها والإتيان بمثلها بالإرادة الإلهية الحاكمة على إرادة الإنسان حفظًا لآية النبوة ووقاية لحمى الرسالة، **وهذا قول فاسد لا ينطبق على ما يدل عليه آيات التحدي بظاهرها**، كقوله[2]: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾، فإن الجملة الأخيرة ظاهرة في أن الاستدلال بالتحدي إنما هو على كون القرآن نازلاً، لا كلامًا تقوّله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأن نزوله إنما هو بعلم الله، لا بإنزال الشياطين كما قال تعالى[3]: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَا يُؤْمِنُونَ

---

(1) تفسير الميزان ج1 ص69-73.

(2) سورة هود، الآية 13-14.

(3) سورة الطور، الآية 33-34.

﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾، وقوله تعالى[1]: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾، والصرف الذي يقولون به إنما يدل على صدق الرسالة بوجود آية هي الصرف، لا على كون القرآن كلامًا لله نازلاً من عنده، ونظير هذه الآية الآية الأخرى، وهي قوله[2]: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾، فإنها ظاهرة في أن الذي يوجب استحالة إتيان البشر بمثل القرآن، وضعف قواهم وقوى كل من يعينهم على ذلك من تحمل هذا الشأن، هو أن للقرآن تأويلاً لم يُحيطوا بعلمه، فكذّبوه، ولا يُحيط به علمًا إلا الله، فهو الذي يمنع المعارض عن أن يعارضه، لا أن الله سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكنهم منه لولا الصرف بإرادة من الله تعالى، وكذا قوله تعالى[3]: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾، فإنه ظاهر في أن الذي يُعجز الناس عن الإتيان بمثل القرآن إنما هو كونه في نفسه على صفة عدم الاختلاف لفظًا ومعنًى، ولا يسع لمخلوق أن يأتي بكلام غير مشتمل على الاختلاف، لا أن الله صرفهم عن مناقضته بإظهار الاختلاف الذي فيه، هذا فما ذكروه من أن إعجاز القرآن بالصرف كلام لا ينبغي الركون إليه.

وأما الإشكال باستلزام الإعجاز من حيث البلاغة المحال، بتقريب أن البلاغة من صفات الكلام الموضوع ووضع الكلام من آثار

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١١٠-١١٢.

(٢) سورة يونس، الآية ٣٩.

(٣) سورة النساء، الآية ٨٢.

القريحة الإنسانية، فلا يمكن أن يبلغ من الكمال حدًّا لا تسعه طاقة القريحة، وهو مع ذلك معلول لها لا لغيرها، فالجواب عنه: أن الذي يستند من الكلام إلى قريحة الإنسان إنما هو كشف اللفظ المفرد عن معناه، وأما سرد الكلام ونضد الجمل بحيث يحاكي جمال المعنى المؤلف وهيئته على ما هو عليه في الذهن بطبعه حكاية تامة أو ناقصة وإراءة واضحة أو خفية، وكذا تنظيم الصورة العلمية في الذهن بحيث يوافق الواقع في جميع روابطه ومقدماته ومقارناته ولواحقه أو في كثير منها أو في بعضها دون بعض، فإنما هو أمر لا يرجع إلى وضع الألفاظ، بل إلى نوع مهارة في صناعة البيان وفن البلاغة تسمح به القريحة في سرد الألفاظ ونظم الأدوات اللفظية، ونوع لطف في الذهن يحيط به القوة الذاهنة على الواقعة المحكية بأطرافها ولوازمها ومتعلقاتها، فهاهنا جهات ثلاث يمكن أن تجتمع في الوجود أو تفترق، فربما أحاط إنسان بلغة من اللغات، فلا يشذّ عن علمه لفظ، لكنه لا يقدر على التهجي والتكلم، وربما تمهّر الإنسان في البيان وسرد الكلام، لكن لا علم له بالمعارف والمطالب، فيعجز عن التكلم فيها بكلام حافظ لجهات المعنى حاكٍ لجمال صورته التي هو عليها في نفسه، وربما تبحّر الإنسان في سلسلة من المعارف والمعلومات ولطفت قريحته ورقت فطرته، لكن لا يقدر على الإفصاح عن ما في ضميره، وعيّ عن حكاية ما يشاهده من جمال المعنى ومنظره البهيج، فهذه أمور ثلاثة: أولها راجع إلى وضع الإنسان بقريحته الاجتماعية، والثاني والثالث راجعان إلى نوع من لطف القوة المدركة، ومن البين أن إدراك القوى المدركة منا محدودة مقدرة لا نقدر على الإحاطة بتفاصيل الحوادث الخارجية والأمور الواقعية بجميع روابطها، فلسنا على أمن من الخطأ قط في وقت من الأوقات، ومع ذلك فالاستكمال التدريجي الذي في وجودنا أيضًا

يوجب الاختلاف التدريجي في معلوماتنا أخذًا من النقص إلى الكمال، فأي خطيب أشدق وأي شاعر مفلق فرضته، لم يكن ما يأتيه في أول أمره موازنًا لما تسمح به قريحته في أواخر أمره، فلو فرضنا كلامًا إنسانيًّا، أي كلام فرضناه لم يكن في مأمن من الخطأ؛ لفرض عدم اطلاع متكلمه بجميع أجزاء الواقع وشرائطه أولاً، ولم يكن على حد كلامه السابق ولا على زنة كلامه اللاحق، بل ولا أوله يساوي آخره، وإن لم نشعر بذلك لدقة الأمر، لكن حكم التحول والتكامل عام ثانيًا، وعلى هذا فلو عثرنا على كلام فصل لا هزل فيه (وجد الهزل هو القول بغير علم محيط)، ولا اختلاف يعتريه لم يكن كلامًا بشريًّا، وهو الذي يفيده القرآن بقوله[1]: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾، وقوله تعالى[2]: ﴿ وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ وَٱلْأَرْضِ ذَاتِ ٱلصَّدْعِ إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ ﴾ انظر إلى موضع القسم بالسماء والأرض المتغيرتين والمعنى المقسم به في عدم تغيره واتكائه على حقيقة ثابتة هي تأويله وسيأتي ما يراد في القرآن من لفظ التأويل، وقوله تعالى[3]: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾، وقوله تعالى[4]: ﴿ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾، وقوله تعالى[5]: ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُۥ

---

(١) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٢) سورة الطارق، الآية ١١ـ١٤.

(٣) سورة البروج، الآية ٢١ـ٢٢.

(٤) سورة الزخرف، الآية ٢ـ٤.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٧٥ـ٧٩.

﴿لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾، فهذه الآيات ونظائرها تحكي عن اتكاء القرآن في معانيه على حقائق ثابتة غير متغيرة ولا متغير ما يتكي عليها.

إذا عرفت ما مر علمت أن استناد وضع اللغة إلى الإنسان لا يقتضي أن لا يوجد تأليف كلامي فوق ما يقدر عليه الإنسان الواضع له، وليس ذلك إلا كالقول بأن القين الصانع للسيوف يجب أن يكون أشجع من يستعملها، وواضع النرد والشطرنج يجب أن يكون أمهر من يلعب بهما، ومخترع العود يجب أن يكون أقوى من يضرب بها، **فقد تبين من ذلك كله أن البلاغة التامة معتمدة على نوع من العلم المطابق للواقع من جهة مطابقة اللفظ للمعنى، ومن جهة مطابقة المعنى المعقول للخارج الذي يحكيه الصورة الذهنية**، أما اللفظ، فأن يكون الترتيب الذي بين أجزاء اللفظ بحسب الوضع مطابقًا للترتيب الذي بين أجزاء المعنى المعبر عنه باللفظ بحسب الطبع، فيطابق الوضع الطبع كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز[1]، وأما المعنى، فأن يكون في صحته وصدقه معتمدًا على الخارج الواقع بحيث لا يزول عما هو عليه من الحقيقة، وهذه المرتبة هي التي يتّكي عليها المرتبة السابقة، فكم من هزل بليغ في هزليته، لكنه لا يقاوم الجد، وكم من كلام بليغ مبني على الجهالة، لكنه لا يعارض ولا يسعه أن يعارض الحكمة، والكلام الجامع بين عذوبة اللفظ وجزالة الأسلوب وبلاغة المعنى وحقيقة الواقع هو أرقى الكلام.

وإذا كان الكلام قائمًا على أساس الحقيقة ومنطبق المعنى عليها تمام الانطباق لم يكذّب الحقائق الأخر ولم تكذّبه، فإن الحق مؤتلف

---

(١) الدلائل، ص٤٩-٦٤.

الأجزاء ومتحد الأركان، لا يُبطِل حق حقًا، ولا يُكذّب صدق صدقًا، والباطل هو الذي ينافي الباطل وينافي الحق، انظر إلى مغزى قوله تعالى[1]: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾، فقد جعل الحق واحدًا لا تفرق فيه ولا تشتت، وانظر إلى قوله تعالى[2]: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ﴾، فقد جعل الباطل متشتّتًا ومشتّتًا ومتفرقًا ومفرِّقًا، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يقع بين أجزاء الحق اختلاف، بل نهاية الإيتلاف، يجر بعضه إلى بعض، وينتج بعضه البعض كما يشهد بعضه على بعض ويحكي بعضه البعض، وهذا من عجيب أمر القرآن فإن الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة، ولا تعقم عن الإنتاج، كلما ضُمّت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق، ثم الآية الثالثة تصدّقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصته، وسترى في خلال البيانات في هذا الكتاب نُبذًا من ذلك، على أن الطريق متروك غير مسلوك، ولو أن المفسرين ساروا هذا المسير لظهر لنا إلى اليوم ينابيع من بحاره العذبة وخزائن من أثقاله النفيسة، **فقد اتضح بطلان الإشكال من الجهتين جميعًا؛ فإن أمر البلاغة المعجزة لا يدور مدار اللفظ حتى يقال: إن الإنسان هو الواضع للكلام، فكيف لا يقدر على أبلغ الكلام وأفصحه، وهو واضح، أو يقال: إن أبلغ التركيبات المتصورة تركيب واحد من بينها، فكيف يمكن التعبير عن معنى واحد بتركيبات متعددة مختلفة السياق والجميع فائقة قدرة البشر بالغة حد الإعجاز، بل المدار هو المعنى المحافظ لجميع جهات الذهن والخارج**».

---

(١) سورة يونس، الآية ٣٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

لقد مرت عملية استظهار المراد الحقيقي من النظم القرآني بمخاضات عسيرة منذ بداية الكلام في الإعجاز القرآني، والجاحظ يُعَدّ من أوائل الذين تناولوا هذه القضية بالبحث والدرس عند رده على النظام مذهب الصرفة، وذلك في بعض كتبه، ولاسيما كتابه في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه[1]، الذي أشار إليه في رسالته (خلق القرآن)، وهو يقدمها إلى الفتح بن خاقان، قائلاً[2]: «فكتبت لك كتابًا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة»، ولكن تفريط يد الزمان بهذا السفر العظيم أفقدنا الكثير مما هو نافع في هذا الباب، يدل على هذا قول الخياط فيه[3]: «فمن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة، وكتابه في الأخبار وإثبات النبوات، وكتابه في نظم القرآن، علم أن له في الإسلام غناء عظيمًا لم يكن الله عز وجل ليُضيعه له»، وقوله[4]: «ولا يُعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على نبوته غير كتاب الجاحظ».

والجاحظ كان يجاهر بأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها

---

(١) الحيوان ج١ص٩.

(٢) خلق القرآن (رسائل الجاحظ) ج٣ص٢٨٧.

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٦.

ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين[1].

ثم وليه الواسطي وألف كتابًا نصًّا في ذا الباب، وسماه (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه)[2]، وهو كتاب مفقود شرحه الجرجاني مرتين كما مر ذكره.

وبعد هذا تناول الخطابي مسألة النظم في رسالته (بيان إعجاز القرآن)، وحلَّ الكثير من الإشكالات المهمة، ولكن بشيء من الإجمال.

ثم ألف الباقلاني كتابه الشهير (إعجاز القرآن)، وتكلم في مسألة النظم القرآني، ولكن الكتاب على كبر حجمه وكثرة المناقشات فيه، لم يوفّ مسألة النظم حقها من التحقيق والتوضيح، فترى الباقلاني فيه كثيرًا ما يتقرب بك نحو معقد الحل، ولكنه يعود ويبتعد عنه، وفي الكتاب مسائل مهمة جدًا.

وجاء الجرجاني بعده، وبذكائه المعهود ناقش المسألة بالعقلانية والعلم، دون الخطابة التي غلبت على بعض من سبقه، وضمّن حلها كتبه (دلائل الإعجاز)، (وأسرار البلاغة)، و(الرسالة الشافية)، وحصر مواضع البلاغة في الكلام، وبدأ بسبر كل موضع حتى توصل إلى وجهة نظره التي ستُعرض لاحقًا، وكتابه (المقتصد في شرح الإيضاح) يعين في تطبيق ما أراد تقريره.

---

(١) حجج النبوة (رسائل الجاحظ) ج٣ص٢٢٩.

(٢) ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد، أبو الفرج، ت: ٤٣٨هـ ـ ١٠٤٧م، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م، ص٥٧، و٢٤٥.

معالم نظريات النظم

لقد خصص بعض من تكلم في الإعجاز القرآني أبوابًا كاملة لبحث مسألة النظم فيه، والبعض الآخر تكلم عنها بصورة عرضية أثناء كلامه في الإعجاز، وبالتالي فإن الباحث عن حقيقة نظرية النظم ملزم بتتبع كل كلام قيل فيها، يمكنه الاطلاع عليه؛ ليتمكن هو من استظهار حقيقة المراد منها، ويمكّن غيره من التعرّف على جميع جوانبها؛ ليسهُل بالتالي على متقصّي أوجه الإعجاز فيها أن يبرزها واضحة جلية لطالبها، وسيتناول هذا المبحث جمع أقول العلماء الذين تناولوا نظرية النظم القرآني من خلال تتبع آرائهم في الكتب المتداولة بين أهل العلم، ثم يُسعى فيه بعدها لصياغة نظرية ذات هيئة علمية عملية جامعة للمتناثر من مباحثها، مؤلفة للمتنادد من مفاصلها؛ لتخرج، بإذن الله، كالبكر ليلة زفافها يطرب بها عروسها.

مذهب الجاحظ

قال الجاحظ[1]: «المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم مستورة خفية وبعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يُحيي تلك المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتجلبها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهرًا والغائب شاهدًا والبعيد قريبًا، وهي

---

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان، ت: ٢٥٥هـ - ٨٦٩م، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٩٩٨م، ج١ص٧٥-٧٦.

التي تلخّص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المهمل مقيّدًا والمقيد مطلقًا والمجهول معروفًا والوحشي مألوفًا والغفل موسومًا والموسوم معلومًا، وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عزوجل يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف الأعجام، والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، **فبأي شيء بلغتَ الإفهام وأوضحت عن المعنى فذاك هو البيان في ذلك الموضع**».

يفهم من قول الجاحظ أن المعاني القائمة في صدور العباد مستورة خفية، وأن إحياء هذه المعاني يكون بذكرها، وعلى قدر وضوح الدلالة يكون إظهار المعنى، وأي شيء يكون به الإفهام للمعنى، يكون هو البيان في موضعه.

وقال أيضًا[1]: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير».

---

(١) الحيوان ج٣ ص١٣١-١٣٢.

لقد أنكر الجاحظ في هذا النص على أبي عمرو الشيباني استحسانه لبيتين سمعهما، وهما:

لا تحسبن الموت موت البلى	فإنما الموت سؤال الرجال
كلاهما موت ولكن ذا	أشدُّ من ذاك على كل حال

لما كلف رجلاً يُحضر له قرطاسًا ودواة فيكتبهما، فقال الجاحظ معلقًا[1]: «وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرًا أبدًا، ولولا أن أدخِل في الحكم بعض الفتك، لزعمت أن ابنه لا يقول الشعر أبدًا»، وقال في مكان آخر[2]: «وربما خُيِّل إلي أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبدًا أن يقولوا شعرًا جيدًا؛ لمكان أعراقهم من أولئك الآباء»، ثم قال: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، ...،»إلخ.

ووجه إنكار الجاحظ على أبي عمرو أن الأخير قد استحسن البيتين مع أن معنييهما ليسا بالمعنيين اللذين أنت غير واجد لهما إلا في الشعر، بل هما معنيان قائمان حاضران في غير الشعر، ليس لهما خصوصية بفن الشعر حتى يُحفظ من أجلهما هذا الشعر ويُقيَّد، وأن ضياع هذا الشعر لا يُضيع هذا المعنى الذي قيد من أجله؛ والسبب أن معناه مطروح في الطريق، بخلاف معان أخرى قد ترد في بعض الأبيات، فإن السامع لها إن لم يقيِّدها لم يجدها في غيره.

أما قوله: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني»، فإن المراد منها هو المعاني الدانية القريبة التي تلامسها أنامل العامة والدهماء، المعاني غير المصورة؛ لأن كل

---

(١) المصدر السابق ج٣ص١٣١.

(٢) البيان والتبيين ج٤ص٢٤.

معنًى لا يتولد من الصياغة والتصوير، هو معنى مطروح في الطريق تجده في غير الشعر، والجاحظ لا يستهين بالمعاني من حيث هي، كما قد يصوره بعض نقاد الأدب، وإنما يرى أن لا يُستحسَن الشعر لمعنًى ليس خاصًّا به، أي: معنًى يمكن أن يكون في غيره؛ لأن مناط استحسان كل شيء إنما يكون بما اختص به ذلك الشيء، أما إن شاركه فيه غيره، واستُحسِن من أجله، فذلك قبح في الاستحسان، ولو كان الذي استُحسِن في نفسه حسنًا[1].

ويؤيد عدم استهانته بالمعاني مطلقًا قوله[2]: «فإذا كان المعنى شريفًا واللفظ بليغًا، وكان صحيح الطبع بعيدًا من الاستكراه، ومنزّهًا عن الاختلال، مصونًا عن التكلُّف، صَنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة»، وقوله[3]: «ومتى شاكل، أبقاك الله، ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وَفْقًا، ولذلك القدر لِفْقًا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلِم من فساد التكلف، كان قمينًا بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض العائبين، وألا تزال القلوب به معمورة والصدور مأهولة، ومتى كان اللفظ أيضًا كريمًا في نفسه متخيَّرًا من جنسه، وكان سليمًا من الفضول بريئًا من التعقيد، حُبب إلى النفوس واتصل بالأذهان والتحم بالعقول وهشت إليه الأسماع وارتاحت له القلوب وخف على ألسن الرواة وشاع في الآفاق ذكره

---

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، د.محمود توفيق محمد سعد، ص١٧-١٨، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر الشريف، المنوفية، شبين الكوم، العدد ٢١، ١٤٢٣هـ.

(٢) البيان والتبيين ج١ص٨٣.

(٣) المصدر نفسه ج٢ص٧-٨.

وعظم في الناس خطره وصار ذلك مادة للعالم الرئيس ورياضة للمتعلم الرِّيِّض».

فالجاحظ قد جعل من روافد الاستحسان شرفُ المعنى، وشرف المعنى يعني به بلوغ المعنى ذروته في بابه، فالمعاني الشريفة هي ما تولدت من الصياغة البعيدة عن ملامسة أيدي العامة وعبث عقول الدهماء، أي: المقابلة للمعاني الدانية القريبة.

وأما القول بأن «كل ما أراده الجاحظ من هذا القول تأكيد نظريته في الشكل، وأن المعول في الشعر إنما يقع على إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك، وبهذا التحيز للشكل قلل الجاحظ من قيمة المحتوى وقال قولته التي طال ترددها: والمعاني مطروحة في الطريق...، إلخ»[1].

والتعليل لهذا الموقف من الجاحظ بكونه: «لم يتابع أستاذه النظام في قوله بالصرفة تفسيرًا للأعجاز، وإنما فسره عن طريق النظم، وأن من آمن بأن النظم حقيق برفع البيان إلى مستوى الأعجاز، لم يعد قادرًا على أن يتبّنى تقديم المعنى على اللفظ، وأن عصره كان يشهد بوادر حملة عنيفة يقوم بها النقاد لتبيان السرقة في المعاني بين الشعراء، وليس من البعيد أن يكون الجاحظ قد حاول الرد على هذا التيار بأن يقرر أن الأفضلية للشكل؛ لأن المعاني قدر مشترك بين الناس جميعًا، وسبب ثالث قائم في طبيعة الجاحظ نفسه، وهو كون الجاحظ خصب القريحة لا يعييه الموضوع، ولا يثقل عليه المحتوى، أيًّا كان لونه، ولذا فإنه كان يحس أن المعنى موجود في كل مكان، وما على الأديب إلا أن يتناوله

---

(١) عباس، إحسان عباس، ت: ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط٤، ١٩٨٣م، ص٩٨.

ويصوغه صياغة متفردة»[1]، فإنهما، أي: القول والتعليل، يقتضيان وقفات.

أولاً: كون المعاني مطروحة، لا يلزم منه تأكيد نظرية الشكل؛ لإجمال المراد بنوع هذه المعاني، وهذا واضح مما سبق بيانه وإيضاحه.

ثانيًا: بيان أن وجهًا له مدخلية في الحكم لا يعني التقليل من الأوجه الأخرى، خصوصًا وأنه ليس علة تامة له، حتى يقال بامتناع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد، فلا يلزم من قول الجاحظ هذا، تقليلٌ ولا إماتة.

ثالثًا: جعل من آمن بأن النظم حقيق برفع البيان إلى مستوى الأعجاز، لم يعد قادرًا على أن يتبّنى تقديم المعنى على اللفظ، جعْلٌ غير موفق ولا منصف، أما كونه غير موفق؛ فلأن لفظة (النظم) هنا مجملة؛ لأنها إن أُريد بها هنا مطلق الألفاظ الصرفة وتشكّلاتها، فالجعْل صحيح، ولكن الجاحظ لا يقول بهذا المفهوم، يدل عليه ما تقدم نقله عنه، وإن أُريد بها الألفاظ مع تمام دلالتها على المعنى المراد وطريقة تشكّلها ووجه صياغتها ومدى موافقتها لمعاني النحو ومقتضى الحال، فالجعل غير صحيح؛ لأن النظم في هذه الحالة هو الذي يحدد المعنى المراد، والقول بأن مراعاته تقلل من شأن المعنى قول معاكس للحقيقة تمامًا، وأما كون الجعل غير منصف؛ فلأنه ظلم لعامة من يتبنى مسألة النظم في الإعجاز القرآني، وظلم للجاحظ، خصوصًا مع ما نقل عنه من مراعاته للمعنى، واعتباره له.

رابعًا: إن النظم الذي لا ينظر فيه إلى المعنى المراد، ويلقى هكذا أجوف من المعنى، نظم لا يمكن اعتباره إلا هذيانات السكارى،

---

(١) المصدر السابق، ص٩٨-٩٩، بتصرف.

والجاحظ أبعد ما يكون عن مثل هذه المؤاخذات، فلا يصح إلزامه بما هو من أبعد الناس عنه.

خامسًا: ليس هناك من دليل على أن الجاحظ مقدم اللفظ على المعنى، أو المعنى على اللفظ.

فقول الجاحظ: «المعاني مطروحة»، لا يجدر حمل «اللام» فيه على الاستغراق، فتعم المعاني كلها؛ لما تقدم آنفًا، ولأن مثل هذا الرأي لا يمكن أن يقوله مثل الجاحظ، لاسيما وهو القائل[1]: «صفة من يقدر على الإبانة، وليس يقوى على ذلك إلا امرؤ في طبيعته فضل عن احتمال نحيزته، وفي قريحته زيادة من القوة على صناعته، ويكون حظه من الاقتدار في المنطق فوق قسطه من التغلب في الكلام، حتى لا يضع اللفظ الحر النبيل إلا على مثله من المعنى، ولا اللفظ الشريف الفخم إلا على مثله من المعنى. نعم، وحتى يعطي اللفظ حقه من البيان، ويوفّر على الحديث قسطه من الصواب، ويجزل للكلام حظه من المعنى، ويضع جميعها مواضعها، ويصفها بصفتها، ويوفر عليها حقوقها من الإعراب والإفصاح.»، وأما المراد من قوله: «وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك».

فالظاهر أن «إقامة الوزن وتخير اللفظ»، هو المعنى والسياق؛ لقوله: إن شريف الألفاظ لشريف المعاني وسخيفها لسخيف المعاني، وأن قوله: «سهولة المخرج»، مشار به إلى وجوب كون الألفاظ سلسة غير متكلفة ولا منتزعة من النفس انتزاعًا، وقوله: «كثرة الماء»، للدلالة إلى وجوب نضارة الكلام بحيث يكون دائمًا غضًّا طريًّا، لا يذبل على طول العهد، فيظل العبق منه فواحًا؛ لأن الماء عنوان الحياة

---

(١) رسائل الجاحظ ج٤ص٢٣٩.

ونضارتها وتجددها، وقوله: «صحة الطبع»، تشير في شأن القائل إلى قوة تأثيره حتى يظل عطاؤه فتيًّا لا يخبو ولا يخمد، وأن «جودة السبك» إشارة إلى متانة النظم وإحكام العلاقات بين مكونات أدبية النص؛ لأن «الجود» كثرة العطاء واتساعه وامتداده، والجيد ما ملك مقومات الجود بما يُرجى منه، و«السبك» التناهي في إنهاء الشيء بحيث يصير كله شيئًا واحدًا لا تفاصل بين مكوناته.

فمما سبق يتبين وجه تعليل الجاحظ قَصْر الاعتداد في الكلام بهذه الخصال الست التي أُشير إلى شيء من معناها، لما قال: «إنما الشعر صناعة، وضرب من النسج وجنس من التصوير»[1].

مذهب الخطابي

ثم تكلم الخطابي في مسألة النظم، وقسم الكلام الفاضل المحمود إلى ثلاث طبقات: أعلى الكلام وأرفعه، وهو البليغ الرصين الجزل، وأوسط الكلام وأقصده، وهو الفصيح القريب السهل، وأدنى الكلام وأقربه، وهو الجائز الطلق الرسل، ثم قال بعدها[2]: «فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعه شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالةَ والمتانة في الكلام تعالجان نوعًا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوٍّ كل واحد منهما على الآخر فضيلةً خُص بها القرآن»، وحصر أركانه بثلاثة أشياء، فقال[3]: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٢٢ـ٢٣.

(٢) بيان إعجاز القرآن، ص٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧.

قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئًا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظمًا أحسن تأليفًا وأشد تلاؤمًا وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها، وقد توجد هذه الفضائل على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علمًا، وأحصى كل شيء عددًا»، ويبين بنظره السبب وراء تعذر الإتيان بمثل القرآن على البشر، فقال[1]: «وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور: منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وأوضاعها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله»، ثم أتى بقول جهيزة فقطع قول كل خطيب في بيان مذهبه، لما قال[2]: «فتفهَّمْ الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمَّنًا أصح المعاني،...، ثم قال: واضعًا كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه، ولا يُرى في صورة العقل أمر أليق منه»، وزاد على ما تقدم من قوله ووضحه، فقال[3]: « ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦-٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩-٣٣، باختصار.

الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظًا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب،...، والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها،...، وهذا الباب عظيم الخطر، وكثيرًا ما يعرض فيه الغلط»، ثم أخذ يؤكد ما ذهب إليه في نظريته، بذكر اعتراضات المعترضين، وبيان وجه الخطأ فيها، والاسترسال في ردها حتى لا يُبقي لأصحابها سببًا يتعلقوا به، وخلاصة ما قاله أن الألفاظ العربية لا يمكن أن يحيط بها كلها إلا نبي، وأن الغرابة في الألفاظ ليست من شرط البلاغة، وأن المعاني التي تحملها هذه الألفاظ الأمر في معاناتها أشد؛ لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار، وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر؛ لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض، فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان.

هذه نبذ من كلام الخطابي يتضح منها مذهبه للناظر في هذا الباب المهم، ولكن لهذه الجمل بعض توضيحات، وعلى بعضها بعض اعتراضات.

أما قوله:« وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»، فالمراد منه أن بمقدار تمكن المرء من هذه العناصر تكون قدرته، فبالتمكن من اللغة ومعرفة ألفاظها معرفة دقيقة تتبين الفروق الخفية بين معانيها، وتنزيل الكلمات منازلها التي لا يصلح فيها غيرها مرتبةٌ عالية لا يصل المرء إلى غاية مداها مهما تبحر

في معرفة اللغة، وأما العلم بالمعاني فيكون بمقدار ما في النفس من الحس والفكر والشعور، وأما الرباط لهما فهو إقامة الكلام على هيئة من الصياغة تحفظ دقائق المعنى، وهذا باب واسع؛ لأن نظوم الكلام متفاوتة وطرائق صوغه متعددة، فمعرفة المرء وخبرته في هذا الباب من العوامل التي تحدد مكانته وأسلوبه، ونظوم القرآن وهيآت جمله ليس فيها ما يقال فيه: إن غيره كان أوفى منه بهذا المعنى وأدق في استيعابه؛ لأنها جمعت نهايات الفضل في هذه العناصر الثلاثة، فمتأمله يجد هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة.

وأما تقسيمه الكلام المحمود إلى ثلاث طبقات، وقوله: إن بلاغات القرآن قد حازت من كل قسم منها حصة، وانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع بين الفخامة والعذوبة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه فضيلةً خُص بها القرآن، فله وعليه:

أما ما عليه فعدة أمور:

١. إن هذه العبارة موهمة، قد يفهم منها أن في القرآن ما هو من الدرجة العليا في البلاغة، وفيه ما هو من أوسطها وأدناها، وهذا مردود؛ لأن فهم الإعجاز البياني اختيارٌ لأعلى درجات البلاغة دون أوسطها وأدناها، ولأن هذه الدرجات الثلاث لا تجتمع بداهة في السورة الواحدة، وبسورة واحدة كان التحدي والمعاجزة.

٢. جعْل الرصين الجزل أعلاها ما يجعله فاضلاً دومًا على الفصيح القريب السهل، وعلى الجائز الطلق الرسل، جعلٌ لا يستقيم أبدًا مع قوانين البلاغة، ولا يجيء على شرطها، وهو المطابقة لمقتضى الحال، فليس الرصين الجزل محمودًا في مقام يقتضي

اللين والسهولة، كما أن اللين السهل ليس محمودًا في حال تقتضي الرصين الجزل.

٣. قد يلتئم كلام الخطابي بتفاوت كلام البشر الناتج عن تفاوت خصائص نفوسهم مع الفكرة التي سعى لإثباتها، وهي مغايرة بلاغة القرآن لغيرها من البلاغات، لو أنه توقف عند هذا الحد، ولكنه ذكر أن بلاغة القرآن حازت من كل قسم من هذه الأقسام حصة، فالتبس الأمر، وصار من اللازم بيان المراد الملائم لما أراده الخطابي، خصوصًا وأنه ليس من المستهينين بهذه البلاغة، ويبدو أن مراده يكمن في أن اجتماع الجزالة والعذوبة في الكلام الواحد، وهما صفتان متضادتان، كما تبدوان، من الأمور الخارقة التي خُص بها القرآن، والسبب في ذلك أن مخرجهما عند البشر النفس الواحدة، وأن النفس البشرية بفطرتها لا تطيق أن تمتزج فيها هذه الأحوال بحيث يتدفق منها كلام تتداخل فيه هذه الأوصاف.

وأما ما له، فإن تقسيم الكلام المحمود، دون النظر إلى القرآن، تقسيمٌ منطقي استقرائي وواقعي، فلا يصح الاعتراض عليه إلا بإيراد جزئية خارجة عن الأقسام، وهذا وإن كان ممكنًا عقلاً، لكنه صعب عادة؛ لأن الخطابي قد استقرأ الأقسام الممكنة كلها تقريبًا، وضمّنها كلامه، إضافة إلى هذا، فإن أيَّ جزئية خارجة يمكن إدخالها تحت قسم من هذه الأقسام.

وأما قوله: «وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور، ...، إلخ»، فقد اتخذ منه الخطابي جسرًا ليعبر إلى شاطئ فكرته في الإعجاز، فبعد تأسيسه لمبدأ أن بلاغة القرآن لا يمكن أن تدانيها بلاغة البشر؛ لما تقدم إيضاحه، زاد من توضيح فكرته، وبين السبب العلمي والوجيه

والخالي من الخطابة، الذي كان وراء هذه البلاغة المعجزة التي مرجعها إلى العلـم الكامـل بالألفـاظ والمعـاني والأحـوال مـن قِبـل الله سـبحانه وتعالى وعدم تمامية هذه الأمور بالنسبة للثقلين، فصار أمام واجب طرح فكرته جلية، فقال: «واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمَّنًا أصح المعاني،...، ثم قال: واضعًا كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه، ولا يُرى في صورة العقل أمر أليق منه»، وزاد من بيان بعض ما قد يشكل على السامع ، فقال: «ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظًا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب،...، والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها،...، وهذا الباب عظيم الخطر، وكثيرًا ما يعرض فيه الغلط».

وهنا يجدر التعقيب على جملة قالها، وهي: «إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»، فالخطابي حين يقول بسقوط البلاغة لفساد المعنى أو لذهاب الرونق، يتجه إلى الرونق اللفظي فيجعله غير فساد المعنى، والحقيقة أن اللفظ ليس منفصلاً عن معناه بحيث يمكن أن يصح أحدهما والآخر فاسد، بل يفسد المعنى بفساد لفظه، ولا عبرة برونق لفظي مع فساد المعنى.

فيمكن تلخيص مذهب الخطابي بما يأتي:

١. الألفاظ قوام الأسلوب ودعامة بنيانه، والعلم بها ليس المراد منه علمًا بمعانيها العامة، وإنما هو علم بدقائق معانيها التي تظهر في الاستعمال البليغ، ويظهر هذا في الكلمات التي تتقارب معانيها أو تشترك في جزء من الدلالة ويحسب أكثر الناس أنها متساوية، وإن كلمة من القرآن لو نزعت منه، ثم أُدير لسان العرب على إيجاد كلمة أخرى بديلة عنها تؤدي نفس المعنى المراد من الأولى تمامًا لم يُعثر عليها؛ لأنها في الكلام البليغ لها مقصد خاص من المتكلم، إما لنغمتها وإما لمعناها وإما لهما معًا، ولا يكون مرادفها صالحًا لأن يحل محلها، فمناط البلاغة عنده أن اللفظ في مكانه إذا أُبدل فسد معناه أو ضاع الرونق ما يكون منه سقوط البلاغة.

٢. التفرقة بين الألفاظ التي يُزعَم أنها تدل على معنى واحد، ما يعني تقليل مساحة الترادف في القرآن.

٣. عدم حصره المزية للكلام باللفظ فقط، ولا بالمعنى فقط، ولا بالصياغة وهيئات التراكيب ومدى انطباقها على حال المعنى، وإنما جعل المزية التي ترجع إليها مزايا الكلام لهذه جميعًا: اللفظ والمعنى والنظم.

فيخلص مما تقدم إلى أن مذهب الخطابي في نظم القرآن مذهب متطور جدًا قد سلط فيه صاحبه الضوء على زوايا مهمة في فهم حقيقة المراد بهذه النظرية، وبالتالي يكون قد فتح أبوابا مغلقة أمام الناظرين في نظم القرآن، ما سهل عليهم التوصل لحقائق مهمة في وجوه الإعجاز لهذا الكتاب الخالد.

مذهب الباقلاني

ثم تكلم الباقلاني عن مسألة النظم، وحدد أولاً الوجه العام الذي كان عليه النظم، فقال[1]: «والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يُعلم عجز الخلق عنه، فالذي يشتمل عليه بديع نظمه، المتضمن للإعجاز وجوه: منها: ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد»، ثم بين الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع، وأردفها بقوله: «وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق»، ورد القول بأنه يحوي بعض السجع، أو أنه من قبيل الشعر، ثم قال: «فهذا إذا تأمله المتأمل تبيّن، بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم، أنه خارج عن العادة، وأنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتَميُّزٌ حاصل في جميعه».

ثم ذكر أن ليس للعرب كلام، مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف والمعاني والفوائد والحكم والتناسب والتشابه، على هذا الطول، وعلى هذا القدر، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها من الاختلال، ويعترضها من الاختلاف، ويشملها التعمل والتكلف، والتجوز والتعسف، ما سيتضح لاحقًا، ثم قال: «وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسبًا في الفصاحة».

وأضاف معنًى ثالثًا، بقوله: «وهو أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف

(١) إعجاز القرآن، ص٥١-٦٩، بتصرف.

فيها، من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج، وحكم وأحكام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها»، وقد لخص وجهة نظره بقوله: «وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها، على حد واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا.

وتأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب، من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف، وقد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتًا بيِّنًا، ويختلف اختلافًا كبيرًا، والقرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر، لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير، عند التكرار وعند تباين الوجوه، واختلاف الأسباب التي يتضمن».

ثم ذكر مواضع يتفاوت فيها كلام الفصحاء تفاوتًا بيِّنًا، وهو الفصل والوصل، والعلو والنزول، والتقريب والتبعيد، وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع واعتبره معنًى رابعًا.

ثم قال: «ومعنى خامس: وهو أن نظم القرآن وقع موقعًا في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن، كما يخرج عن عادة كلام الإنس، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ويقصرون دونه كقصورنا.

ومعنى سادس وهو: أن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم، موجودة في القرآن، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم، في الفصاحة والإبداع والبلاغة».

ثم ذكر كلامًا مهمًا في مسألة النظم، لما قال: «ومعنى سابع، وهو أن المعاني التي تضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضًا في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر ويمتنع، وذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعان مبتكرة، وأسباب مؤسسة مستحدثة، فإذا برع اللفظ في المعنى البارع، كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر، والأمر المتقرر المتصور، ثم انضاف إلى ذلك التصرف البديع في الوجوه التي تتضمن تأييد ما يُبتدأ تأسيسه، ويراد تحقيقه، بان التفاضل في البراعة والفصاحة، ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وفقها، لا يفضل أحدهما على الآخر، فالبراعة أظهر، والفصاحة أتم».

«ومعنى ثامن، وهو أن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته، بأن تُذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الأسماع، وتتشوف إليها النفوس، ويرى وجه رونقها باديًا غامرًا سائر ما تُقرَن به، كالدرة التي تُرى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد».

ثم بين السبب في عدم الإتيان بمثله، بقوله: «ولولا هذه الوجوه التي بيناها، لم يتحير فيه أهل الفصاحة، ولكانوا يفزعون إلى التعمّل للمقابلة، والتصنّع للمعارضة، وكانوا ينظرون في أمرهم، ويراجعون أنفسهم، أو كان يراجع بعضهم بعضًا في معارضته ويتوقفون لها، فلما لم نرهم اشتغلوا بذلك، عُلم أن أهل المعرفة منهم بالصنعة إنما عدلوا عن هذه الأمور، لعلمهم بعجزهم عنه، وقصور فصاحتهم دونه»، وأثناء كلامه هذا دفع شبهة قد تعرض للقارئ، فقال: «ولا يمتنع أن يلتبس، على من لم يكن بارعًا فيهم، ولا متقدمًا في الفصاحة منهم، هذا الحال، حتى لا يعلم إلا بعد نظر وتأمل، وحتى يعرف حال عجز غيره، إلا أنا رأينا صناديدهم وأعيانهم ووجوههم سلّموا ولم يشتغلوا بذلك، تحققًا بظهور العجز وتبيّنًا له».

«ومعنى تاسع، وهو: أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفًا، وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة، وهو أربعة عشر حرفًا؛ ليدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم،...، وقد علمنا أن نصف هذه الحروف في جملة الحروف المبدوء بها في أوائل السور، وإذا كان القوم، الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم في ترتيب العربية، وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبي صلى الله عليه وسلم، رأوا مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبه بما ذكر في أوائل السور على ما لم يذكر، على حد التنصيف الذي وصفنا، دل على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه، بعد العهد الطويل، لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل؛ لأن ذلك يجرى مجرى علم الغيوب، وإن كان إنما تنبهوا على ما بُني عليه

اللسان في أصله، ولم يكن لهم في التقسيم شيء، وإنما التأثير لمن وضع أصل اللسان، فذلك أيضًا من البديع الذي يدل على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التي يقصر عنها اللسان، فإن كان أصل اللغة توقيفًا، فالأمر في ذلك أبين، وإن كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضًا؛ لأنه لا يصح أن تجتمع هممهم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند الله تعالى، وكل ذلك يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الإعجاز من وجه، وقد يمكن أن تعاد فاتحة كل سورة لفائدة تخصها في النظم، إذا كانت حروفًا، كنحو: ﴿الٓمٓ﴾؛ لأن الألف المبدوء بها هي أقصاها مطلعًا، واللام متوسطة، والميم متطرفة؛ لأنها تأخذ في الشفة، فنبّه بذكرها على غيرها من الحروف، وبيّن أنه إنما أتاهم بكلام منظوم مما يتعارفون من الحروف التي تتردد بين هذين الطرفين، ويشبه أن يكون التنصيف وقع في هذه الحروف دون الألف؛ لأن الألف قد تُلغى، وقد تقع الهمزة وهي موقعًا واحدًا».

«ومعنى عاشر، وهو أنه سهَّل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعَله قريبًا إلى الإفهام، يبادِر معناه لفظَه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارتَه إلى النفس، وهو مع ذلك ممتنع المطْلَب، عسير المتناوَل، غير مطمِع مع قربه في نفسه، ولا موهِم مع دنوه في موقعه أن يُقدر عليه، أو يُظفر به».

ثم أخذ يشرح ما ذكره من أوجه الإعجاز الثلاثة، فقال فيما يتعلق بالنظم[1]: «فأما الكلام في الوجه الثالث، وهو الذي بيّناه من

(١) المصدر السابق، ص٧٥.

الإعجاز الواقع في النظم والتأليف والرصف، فقد ذكرنا من هذا الوجه وجوها، منها: أنا قلنا: إنه نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم، ومباين لأساليب خطابهم، ومن ادعى ذلك لم يكن له بد من أن يصحح أنه ليس من قبيل الشعر، ولا السجع، ولا الكلام الموزون غير المقفّى»، وبيَّن نفي الشعر عن القرآن ونفي السجع عنه، وأنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع؛ لأنها مما يمكن التوصّل إليها بالتعلّم والتعمّل، ولكن يمكن أن يقال في البديع: إن ذلك باب من أبواب البراعة، وجنس من أجناس البلاغة، وإنه لا ينفك القرآن عن فن من فنون بلاغاتهم، ولا عن وجه من وجوه فصاحاتهم، وإذا أورد هذا المورد، ووضع هذا الموضع كان جديرًا؛ لأن شأو نظم القرآن ليس له مثال يُحتذى عليه، ولا إمام يُقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقًا، وقال[1]: «وإنما لم نطلق القول إطلاقًا، لأنا لا نجعل الإعجاز متعلقًا بهذه الوجوه الخاصة ووقفًا عليها، ومضافًا إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع والتعمل المستشنع».

ثم يبيّن الغاية من الكلام بصورة عامة، فيقول[2]: «أن الكلام الموضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، **وإذا كان كذلك وجب أن يتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب، ولم يكن مستكره المطلع على الأذن، ولا مستنكر المورد على النفس، حتى يتأبّى بغرابته في اللفظ عن الإفهام، أو يمتنع بتعويص معناه عن الإبانة، ويجب أن يتنكب ما كان**

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٨.

عامي اللفظ، مبتذل العبارة، ركيك المعنى، سفسافي الوضع، مجتلَب التأسيس على غير أصل ممهد، ولا طريق موطد».

وهذه جملة وإن قالها في وصف الكلام عامة، لكنها مهمة جدًا في فهم النظم القرآني، وذلك بواسطة فهم الغاية من وضع الكلام عمومًا، والشروط الواجب توفرها في الصحيح منه، ويؤيد هذا قوله[1]: «وإذا كان الكلام إنما يفيد الإبانة عن الأغراض القائمة في النفوس، التي لا يمكن التوصل إليها بأنفسها وهي محتاجة إلى ما يُعبِّر عنها، فما كان أقرب في تصويرها، وأظهر في كشفها للفهم الغائب عنها، وكان مع ذلك أحكم في الإبانة عن المراد، وأشد تحقيقًا في الإيضاح عن المطلب وأعجب في وضعه، وأرشق في تصرفه، وأبرع في نظمه، كان أولى وأحق بأن يكون شريفًا».

وقال[2]: «فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ورصفه، فإن العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره، وتضل في وصفه، واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر، وكيف لا يكون كذلك، وأنت تحسب أن وضع «الصبح» في موضع «الفجر» يحسن في كل كلام إلا أن يكون شعرًا أو سجعًا ؟ وليس كذلك، **فإن إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع، وتزل عن مكان لا تزل عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكن فيه**، وتضرب بجرانها، وتراها في مظانها، وتجدها فيه غير منازعة إلى أوطانها، وتجد الأخرى، لو وضعت موضعها، في محل نِفار، ومرمى شِراد، ونابية عن استقرار، فإن كنت لا تعرف الفصل الذي بيّنا بين اللفظتين على اختلاف مواقع الكلام،

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٩-٢٨٠، بتصرف.

ومتصرفات مجاري النظام، لم تستفد مما نقرِّبه عليك شيئًا، وكان التقليد أولى بك، والاتباع أوجب عليك، ولكل شيء سبب، ولكل علم طريق، ولا سبيل إلى الوصول إلى الشيء من غير طريقه، ولا بلوغ غايته من غير سبيله».

ثم أخذ يضرب أمثلة عن وجوب وضع كلمة دون أخرى تقاربها في المعنى، فقال[1]: «العجيب ما بينا من انفراد كل كلمة بنفسها، حتى تصلح أن تكون عين رسالة أو خطبة، أو وجه قصيدة أو فقرة، فإذا أُلِّفَت ازدادت به حسنًا وإحسانًا، وزادتك، إذا تأملت، معرفة وإيمانًا».

وقال[2]: «ثم انظر في آية آية، وكلمة كلمة، هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم، وبديع الرصف؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية، وفي الدلالة آية، فكيف إذا قارنتْها أخواتها، وضامتها ذواتها مما تجري في الحسن مجراها، وتأخذ في معناها».

وأراد أن يزيد فكرته توضيحًا، فقال[3]: «وجه الوقوف على شرف الكلام أن تتأمل موقع قوله[4]: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾، وهل تقع في الحسن موقع قوله: ﴿لِيَأْخُذُوهُ﴾ كلمةٌ! وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظةٌ! وهل يسد مسده في الأصالة نكتةٌ! ولو وضع موضع ذلك «ليقتلوه» أو «ليرجموه» أو «لينفوه» أو «ليطردوه» أو «ليهلكوه» أو «ليذلوه» ونحو هذا، ما كان ذلك بديعًا ولا

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٠٠-٣٠١.

(٤) سورة غافر، الآية ٥.

بارعًا ولا عجيبًا ولا بالغًا، فانقد موضع هذه الكلمة، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخير الكلام، وانتقاء الألفاظ، والاهتداء للمعاني، **فإن كنت تقدّر أن شيئًا من هذه الكلمات التي عددناها عليك أو غيرها، يقوم مقام هذه اللفظة لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب،** فلا سبيل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطاب، فافزع إلى التقليد، واكف نفسك مؤونة التفكير».

ثم ذكر أن بعض أهل الأدب والكلام، وهو يقصد الرماني، قد قسّم البلاغة إلى عشرة أقسام، وهي: الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان، وأخذ يشرح كل واحد منها، ثم قال[1]: «ومن الناس من زعم: أنه يأخذ ذلك من هذه الوجوه التي عددناها في هذا الفصل».

وبين وجهة نظره من الأمر، فقال[2]: «وذكرنا في هذا الفصل عن هذا القائل أن التشبيه تُعرف به البلاغة، وذلك مسلَّم، ولكن إن قلنا: ما وقع من التشبيه في القرآن معجز عرض علينا من التشبيهات الجارية في الأشعار ما لا يخفى عليك، فإن كان إنما يعني هذا القائل أنه إذا أتى في كل معنى يتفق في كلامه بالطبقة العالية، ثم كان ما يصل به كلامه بعضه ببعض، وينتهي منه إلى متصرفاته، على أتم البلاغة وأبدع البراعة، فهذا مما لا نأباه، بل نقول به، وإنما ننكر أن يقول قائل: إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما يتصل به من الكلام ويفضي إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى

---

(١) إعجاز القرآن، ص٤١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١٧ـ ٤١٨، بتصرف.

إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها، فإني لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه»، ثم ذكر بعض ما يصح أن يتعلق به الإعجاز، فقال[1]: «وقد ذكرنا من قبل أن البيان يصح أن يتعلق به الإعجاز، وهو معجز من القرآن، وتضمين المعاني أيضًا قد يتعلق به الإعجاز إذا حصلت للعبارة طريق البلاغة في أعلى درجاتها، والفواصل كذلك يصح أن يتعلق بها الإعجاز، والمقاطع والمطالع، وتلاؤم الكلام، والتصرف في الاستعارة البديعة، والإيجاز والبسط».

وبعد هذا ذكر ضابطًا مهمًّا فيما يمكن أن يتعلق به الإعجاز، فقال: «**وكل ما يمكن تعلّمه، ويتهيأ تلقّنه، ويمكن تحصيله، ويستدرك أخذه، فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به**»، وكان قد أشار إليه سابقًا في تضاعيف مناقشاته، قائلاً: «أن هذه الأمور تنقسم: فمنها ما يمكن الوقوع عليه، والتعمّل له، ويدرك بالتعلّم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به، وأما ما لا سبيل إليه بالتعلّم والتعمّل من البلاغات، فذلك هو الذي يدل على إعجازه»، ثم ذكر تعريف ما يمكن أن يقع به الإعجاز، فقال[2]: « وما صح أن تتبين فيه البلاغة، ومحصولها الإبانة في الإبلاغ عن ذات النفس على أحسن معنى وأجزل لفظ، وبلوغ الغاية في المقصود بالكلام، فإذا بلغ الكلام غايته في هذا المعنى، كان بالغًا وبليغًا، فإذا تجاوز حد البلاغة إلى حيث لا يقدر عليه أهل الصناعة، وانتهى إلى أمد يعجز عنه الكامل في البراعة صح أن يكون له حكم المعجزات، وجاز أن يقع موقع الدلالات».

هذه جمل مطولة من كلام الباقلاني نُقلت؛ محاولة استخراج مذهبه في النظم القرآني، وإن كان في حقيقة الأمر ورغم كثرة

---

(١) المصدر السابق، ص٤٢٩ـ ٤٣٠، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٣.

النصوص، من الصعب استنباط وجهات نظره لكثرة تشعبه واستطراداته ونقله للأمثلة، حتى أن قارئها قد يصاب بالملل، والابتعاد بذهنه وتركيزه عن محور القضية، قالت عائشة بنت الشاطئ[1]: «ومن أشق الأمور على دارس ينظر في كتاب الباقلاني، أن يستخلص له من بين ذلك الحشد الكاثر من الجدل الكلامي والنصوص الطوال من الشعر والنثر، فكرةً واضحة في الإعجاز البلاغي لنظم القرآن»، والسبب كما قال أبو موسى[2]: «أنها تقوم على الإشارات الموجزة إلى الأفكار التي سُبق إليها في الباب؛ لأن هذه الأفكار إنما تُحصَّل في كتب من أثاروها وبسطوها، أما في كتابه، فإنه يشير إليها حتى ينتظم سياقه، ويتبيّن ما يتأسّس عليه، ثم يسوق ما يجتهد في استخراجه ويُفْرَق له عنه، مما لم يقع عليه غيره من مستور الحقائق».

هذه وغيرها من السلبيات التي ذكرها الكثير من العلماء عندما تناولوا كتاب (إعجاز القرآن) بالنقد والتحليل والدرس، ليس من شأن الكلام هنا الاهتمام بها، وإنما الشأن محاولة استخراج صياغة واضحة لمنهج للباقلاني في النظم القرآني من خلال هذه النصوص المنقولة عنه.

ولعل أبرز ما يميز مفهوم الباقلاني لفكرة الإعجاز: **وهو البحث في القرآن عن الشيء الذي ليست له صورة ما في كلام الناس**، ما يمكن ملاحظته بواسطة ما يأتي:

١. دوران منهجه في محورين، الأول: تحديد عناصر بلاغة القرآن، وبيان أنه لا يوجد شيء منها في كلام الناس؛ لخروجها عن طبائعهم ومستطاعهم، والثاني: إمعان النظر في الآيات بشيء

(١) الإعجاز البياني للقرآن، ص١٠٠.

(٢) الإعجاز البلاغي، ص١٧٧.

من التفصيل محاولة منه لاستخراج ما وراءها من أحوال وغوامض وأسرار.

٢. النظم القرآني البديع، والتأليف العجيب، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يُعلم عجز الخلق عنه، أما جملة فبما يحمله من المميّزات الخارجة عن معهود الثقلين، وأما تفصيلاً فباستحالة ملاحظة الإعجاز فيه من بعض فنون البلاغة.

٣. البراعة في تخيّر الألفاظ لمعان مبتكرة وأسباب مؤسسة مستحدثة، والبداعة في تصريفها على الوجوه التي تأيّد ما يُبتدأ تأسيسه ويُراد تحقيقه.

٤. الخروج بألفاظه عن الوحشي المستكره والغريب المستنكر، والخلو عن الصنعة المتكلّفة في الترتيب، فهو قريب للإفهام، يبادِر معناه لفظَه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارتَه إلى النفس، وهو مع هذا ممتنع المطْلَب، عسير المتناوَل.

٥. كل ما أمكن الحصول عليه بالتعلّم والتعمّل، فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من قبله؛ لأنه مما يمكن التوصل إليه، وشأو النظم القرآن ليس له مثال يُحتذى عليه، ولا إمام يُقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقًا، ولكن يمكن أن يقع فيه فن من فنون بلاغاتهم على أن لا يُجعل الإعجاز متعلقًا بهذه الوجوه الخاصة ووقفًا عليها ومضافًا إليها فقط، وإن صح كونها مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلّف المستبشَع والتعمّل المستشنَع.

٦. الكلام عنده موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، ولكونه كذلك وجب اختيار أقرب الألفاظ دلالة على المراد

وأوضحها في بيانه، وتنكّب العامي والمبتذل والركيك والسفسافي فما هذا وصفه كان بالشرف أولى وأحق.

٧. اللفظة في القرآن جاءت في محلها المناسب لا تقوم شبيهتها، مهما قرُبت منها في المعنى، مقامَها في الدلالة على نفس المعنى المراد، فوجب معرفة المعنى الخاص باللفظة، وعدم الاكتفاء بالمعنى العام، فمثلاً عنده كل ما في القرآن مما يُتوهم أنه سجع إنما جيء به لتصحيح المعنى، وأنه لا طريق لأداء المعنى سواه؛ لأن السجع عنده خاص بالمتكلّف الذي لا وجود له في كلام الله ولا كلام رسوله ولا فيما يَعتد به أهل العلم من كلام أهل الطبع.

٨. اختلاف فنون القرآن وما يتصرف منها من الوجوه الكثيرة، والطرق المختلفة لم يمنع من جعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب، والمتنافر في الأفراد كالوحدة الواحدة، وهذا أمر تبين به الفصاحة وتظهر به البلاغة ويخرج معه الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف، وهو أهم وجه عند الباقلاني؛ لأنه كان أظهرها حضورًا، وهو يعالج تحليل الآيات ليرشد إلى تفوقها تفوقًا يعجز عنه الخلق، ويقلبها ليُريها من كل جهاتها، حيث يمثل الإعجاز في الكل.

٩. الجملة عنده تشتمل على بلاغة منفردة، والأسلوب يختص بمعنى آخر من الشرف، وتمام جمل القرآن من حيث المعنى والمبنى عنده ركن ركين.

مذهب الهمذاني

أفرد عبد الجبار في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جزءًا خاصًّا للإعجاز القرآني، حاول من خلاله تقرير صحة القرآن وتواتر نقله، وإثبات نبوة النبي وإقامة الحجج لها، وغيرها من المسائل، وهو بحديثه عن النبوة وأدلتها قد أوجد لنفسه مدخلاً للكلام في مسألة الإعجاز.

ابتدأ عبد الجبار حديثه ببيان الميزان الذي يُحكم بموجبه على الكلام بالفصاحة، فقال ناقلاً عن شيخه أبي هاشم[1][2]: «إنما يكون الكلام فصيحًا لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين؛ لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يُعدّ فصيحًا، فإذن يجب أن يكون جامعًا لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أُريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدًا، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبيّن في كل نظم وكل طريقة».

ومعنى هذا أن الكلام لا يحكم عليه بالفصاحة لجزالة لفظه وحده، ولا لحسن معناه وحده، بل لا بد من اجتماع الأمرين معًا، وبيّن أن كون الكلام على وجه مخصوص، بمعنى اختلاف طريقة الكلام، من الشعر أو النثر، لا مدخلية له وحده في الإعجاز، وإنما قد يُؤكده ويزيد وجوهه[3].

---

(١) الجبائي، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، أبو هاشم، ت: ٣٢١هـ-٩٣٣م، الأعلام ج٤ص٧.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج١٦ص١٩٧.

(٣) المصدر نفسه ج١٦ص ١٩٨، وص٢١٦.

حاول عبد الجبار استظهار مظان هذه الفصاحة، وأين تكون أفي الكلمات المفردة؟ أم في نظمها؟ فقال[1]: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها».

عبد الجبار من خلال كلامه لا يرى ظهور الفصاحة في الكلمات مفردةً، وإنما تظهر فصاحتها حال انضمام بعضها لبعض، وأنها عند الانضمام لا بد لها من معنى تحمله وتؤديه مفردة، أو مركبة مع غيرها، وأن هذا المعنى قد يكون بما تواضع عليه أهل اللغة من مفهوم خاص بالكلمة، وقد يكون بما تعاور عليها من المعاني الإعرابية، كالفاعلية والمفعولية وغيرهما، وقد يكون بالموقع الذي تأخذه الكلمة في سياق الكلام من التقديم والتأخير وغيرهما، قال الخطيب[2]: «وإذن، فالنظم هو الذي عليه المعوّل في بلاغة الكلام وفصاحته، وأن هذا النظم يدور في مجالات ثلاث: اختيار الكلمة في ذاتها، ثم اختيار الوظيفة التي تؤديها في مجتمع الكلمات التي ترتبط بها، ثم اختيار المكان المناسب لها لتقوم فيه بأداء وظيفتها على أتم وجه وأحسنه».

---

(١) المصدر السابق ج١٦ص١٩٩.

(٢) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ج١ص٢٠٣.

أما بالنسبة لمكانة المعنى في بلاغة الكلام، فقد أوضح عبد الجبار أن المعاني وإن كانت مما لا بد منها، لكن المزية في الكلام لا تظهر فيها، وإنما تظهر لأجلها، وأنها مما لا يقع فيها التزايد، بل التزايد حاصل بالألفاظ، ولذا صارت المزية هنا في الإبدال، أي: اختيار كلمة بدل كلمة لأداء المعنى المناسب، كما في الكلمات متقاربة المعنى، أو في التقدم والتأخر، أو في الإعراب، ثم أوضح أن اللفظة الواحدة قد تكون إذا استعملت في معنًى أفصح منها إذا استعملت في معنى آخر، وكذا إذا تغيرت حركتها وموقعها، وأن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ، وأن حسن النغم وعذوبة القول مما يزيد الكلام حسنًا على السمع، لا أنه يُوجد فضلاً في الفصاحة[1].

ثم حاول أن يكشف عن حقيقة أخرى، وهي الأثر الذاتي للإنسان في نظم الكلام لأداء المعنى الذي يقع في نفسه، وأن هذا أمر له أثره البالغ في بلاغة الكلام وفصاحته، وأن الناس مختلفون اختلافًا كبيرًا فيه، بحث لا يكاد يلتقي أحدهم مع الآخر في الإحساس بالمعنى والانفعال به؛ كونه ناتجًا عن اختلاف علمهم بمواضعات اللغة، واختلاف ما في نفوسهم من الاستعدادات الذاتية غير المكتسبة[2].

ومن الجدير بالذكر أن عبد الجبار قد حرر المراد من الاشتراك اللغوي لقولهم: «نظم مخصوص»، ببيانه حقيقة المراد منها، وهو شيء كثُر فيه اللبس، فمرة ذكر النظم وأراد به اختلاف النمط والطريقة[3]، وبين أن كون الكلام على نظم مخصوص، أي: بمعنى اختلاف الطريقة والنمط، لا يلزم منه الإعجاز، كما مرت الإشارة إليه، ومرة ذكره

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج١٦ص١٩٩-٢٠٠.
(٢) المصدر نفسه ج١٦ص٢٠٣.
(٣) المصدر نفسه ج١٦ص١٩٧.

وأراد به الاختصاص بما لم تجر العادة على الإتيان بمثله[1]، وأنه على هذه الصورة من الفصاحة، يُوجب كونه معجزًا، فيمكن الخلوص للآتي:

١. فصاحة الكلام تكون بأمرين: جزالة اللفظ وحسن المعنى.
٢. كون الكلام على وجه مخصوص، بمعنى اختلاف طريقة الكلام، لا مدخلية له في الإعجاز، وهو شيء قد يؤكّد الإعجاز، ويزيد وجوهه.
٣. الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة.
٤. عند الضم لابد للكلمة من صفة، قد تكون بالمواضعة أو بالإعراب أو بالموقع.
٥. المعاني لا بد منها في الكلام، لكن المزية لا تظهر فيها، بل لأجلها.
٦. التزايد حاصل بالألفاظ، لا بالمعاني.
٧. النغم والعذوبة يزيد الكلام حسنًا في السمع، لا أنه يُوجد فضلاً في الفصاحة.
٨. اختلاف الناس بالعلم بمواضعات اللغة، وبما في نفوسهم من الاستعدادات الذاتية غير المكتسبة، له أثر في نظم الكلام المعبر به عن ما يقع في النفس.
٩. إعطاء مفهوم محرر لمعنى النظم المخصوص.

---

(١) المصدر السابق ج١٦ص٣٢١.

مذهب الجرجاني

ثم جاء بعدهم الجرجاني، وقد تكلم في مسألة النظم كلامًا مهمًا وواسعًا، حتى أنه أفرد كُتبًا لهذا الشأن، كـ(الرسالة الشافية)، و(دلائل الإعجاز) الذي أسهب فيه؛ لأجل بيان حقيقة هذا الأمر.

ابتدأ الجرجاني كلامه بجملة عامة مهمة في بيان ما يجب أن يحويه مستحسن الكلام، فقال[1]: «لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»، فبين أن الكلام المستحسن لا بد أن تتوفر فيه ثلاثة أشياء:

١. معلومية جهة هذا الاستحسان، ومعقولية علته.

٢. إمكانية التعبير عنه.

٣. صحة الدليل عليه.

بين الجرجاني أن الكلام بصورة عامة يكون على ضربين: «ضرب تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر، على الحقيقة، عن زيد بالخروج مثلاً، فقلت: خرج زيد، وضرب آخر، لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، فباختصار يقال: إن هنا شيئين هما: المعنى ومعنى المعنى، تريد بالمعنى المفهومَ من ظاهر اللفظ والذي يتوصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن يُعقل من اللفظ معنى، ثم يُفضي ذلك المعنى

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٤١.

بك إلى معنى آخر»[1]، وهو هنا يبيّن أن دلالة الألفاظ على المعاني على مرتبتين: الأولى: ألفاظ تدل على ما وضعت له بصورة مباشرة لا يُستهلك فيها كثير جهد وتدبّر، وقد عبر عنها بـ(المعنى)، وألفاظ لا يُتوصّل إلى ما أُريد منها إلا بجهد فكري وشقّ نفس، وقد عبر عن هذه بـ(معنى المعنى)، وبهذه الأخيرة يمتاز صليب الرأي عن منتشره.

ثم أراد أن يحدد مقومات بلاغة الخطاب بصورة عامة، فقال[2]: «ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غيرُ أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشف عنه، وأتمّ له، وأحرى بأن يُكسبه نبلاً، ويُظهر فيه مزية»، فأسفر كلامه عن أن نيل الحظ الأوفر من ميل القلوب، وإطلاق لسان الحامد في الثناء على الكلام، يكون إذا اتصف الكلام بما يأتي:

١. أن يُؤتى المعنى من أصح جهات تأديته.

٢. أن يُختار له اللفظ الأخص بالمعنى، والأكشف للمراد وللمزية.

بعد ما تقدم صار من الواضح أن النظم ليس على درجة سواء في الكلام البليغ، شأنه شأن كل شيء، بل هو على درجات يفضل بعضها بعضًا، وأن مستوياته متفاوتة: فمنه: ما تتسلسل قطرات الندى من مجموعه، فلا تمتلئ قارورة الحسن منه إلا بآخر قطرة من آخر جملة، يدل عليه قوله[3]: «واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسنَ، كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضمّ بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تُكْبِر شأن صاحبه، ولا تقضي له بالحذق والأستاذية وسَعة الذرع وشدة المُنّة، حتى تستوفي القطعة»،

(١) المصدر السابق، ص٢٦٢-٢٦٣، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٨.

ومنه: ما يهجم عليك من أول ما يلقاك، وهذا يُفهم من قوله[1]: ما أنت ترى الحسن يهجُم عليك منه دفعة، ويأتيك منه ما يملأ العين ضربة، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل، وموضعه من الحذق، وتشهد له بفضل المُنّة وطول الباع، وحتى تَعلم، إنْ لم تَعلم القائل، أنه من قيل شاعر فحل، وأنه خرج من تحت يد صَنَاعٍ، وذلك ما إذا أنشدته وضعت فيه اليد على شيء فقلت: هذا، هذا!».

فالذي يرمي إليه الجرجاني من كلامه في النوع الأول، أن أجزاء الكلام في نفسها ليست على الدرجة العليا من إحكام النظم، بحيث يكون ما في بناء الجملة على حيالها من النظم ما هو العليّ الذي يزداد علوًّا، بما يكون من تآخيها بالجمل الأخرى في نطاق الفقرة، فيكون حال الجملة فيه حال من يشرف باجتماعه مع قومه، فإذا أفرد عنهم عري مما كان عليه من قبل، أو عري من كثير منه، وليس ذلك شأن البيان العليّ، ولاسيما بيان الوحي، وأما النوع الثاني، فالمراد أنك إذا أفردت الجملة القرآنية عن سياقها لم تفقد كل بلاغتها وإعجازها، ولكنك واجد فيها ما يكفيك بل يغنيك، فإذا ما جُمعت إلى شقائقها في سياقها، انتقلت بك من طور الكفاية والإغناء إلى طور الإدهاش والإبلاس، وكلما امتد السياق تكاثر ما أنت فيه.

وما قرره هنا لا يتعارض مع ما سيذكره ويدعوا إليه من اتحاد أجزاء الكلام وإفراغه إفراغًا واحدًا، حتى يكون من اتحاد معانيه أن تصير ألفاظه كأنها لفظة واحدة[2]؛ لأن النوع الثاني ينظر فيه الجرجاني إلى علائق معاني النص وتآخيها واتحادها وشدة ارتباطها في بناء

---

(١) المصدر السابق، ص٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١٤.

الكلام، بينما هو ينظر في النوع الأول إلى ما تكون عليه أجزاء الكلام في نفسها من الحسن والشرف، فالمنتظر من الكلام العالي أن يكون في كل جزء من أجزائه بالغًا ذروة الحسن في مجاله، فإذا أضيف كل جزء، وهو على ذلك الضرب من الشرف، إلى شقائقه كان من ذلك التآخي ضرب آخر أسمى من ضروب الشرف، فكان الكلام جامعًا شرفًا على شرف وفضلاً على فضل.

ثم ختم بقوله[1]: «وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام، وهو ما تتحد أجزاؤه حتى يوضع وضعًا واحدًا، فاعلم أنه النمط العالي، والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعظمه فيه».

فهو بتقديمه نماذج لذلك النمط العالي والباب الأعظم من خلال عرض أساليب من المزاوجة والتشبيه المركب والتقسيم والجمع والمقابلة، يكون قد ألمح إلى العلائق التي بين الجمل لا المفردات، والتي أساسها التزايد، لا التقارن والتجاور، فالاعتداد عنده بشدة ترابط أجزاء الكلام.

رأى الجرجاني، بعد ما تقدم من الكلام، نفسَه وجهًا لوجه أمام مسألة بلاغة الكلام أباللفظ هي أم بالمعنى؟ ومن كلامه يمكن ملاحظة حمله على المنحازين إلى اللفظ بسبب انزعاجه من رؤية ذلك التقدير للألفاظ وتقديمها على المعاني عند من سبقه من النقاد، حتى أنهم جعلوا للفظة المفردة مميزات وصفات لم يستطع أن يتقبلها ذهنه المتمرس بتفاوت الدلالات، وقيمة التعبير عن ذلك التفاوت، واستشعر بوعيه الناقد خطورة هذا الشيء على النقد والبلاغة، فأقحم نفسه في هذه

(١) المصدر السابق، ص٩٥.

المسألة المهمة جدًا، لاعتقاده أن لا بد من الكلام عنها حين التحدث عن النظم القرآني.

وتتلخص هذه المسألة في تحديد مكمن البلاغة داخل الخطاب، أباللفظ وحده، أم بالمعنى وحده، أم بالاثنين معًا، والتي قيل: إن بوادرها ظهرت وأسفرت أوائل عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، وهي مسألة كثر عندها الشقاق وعرض فيها الافتراق حتى صار أهل العلم فيها على ثلاثة أفراق:

الفرق الأول يرى أن البلاغة تكون باللفظ وحده، وأنه هو الذي يؤخذ منه المعنى، فلما كان اللفظ هو معدِن ذلك المعنى، قيل: إن بلاغة البيان في ذلك اللفظ الذي فيه ذلك المعنى، فأهل هذا المذهب ينظرون إلى المعدن الذي فيه الجوهر، وقد بين خطئهم بقوله[1]: «أنهم حين قالوا: «نطلب المزية»، ظنوا أن موضعها اللفظ، بناء على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني»، وكان قد وضّح المراد من جعلهم الألفاظ زينة للمعاني[2]، ثم ختم كلامه بما حاصله: أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظواهرُ ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر، وأن هذا كذلك ما دام النظم واحدًا، فأما إذا تغيّر النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى[3].

الفرق الثاني يرى أن البلاغة تكون بالمعنى وحده، وأنه مناط بلاغة الخطاب ومنتهى الغاية ومطمح البصر، فالجوهر أحق بأن يكون

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٣ـ٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٣ـ٢٦٥، بتصرف.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

مناط الوصف، لا المعدن، وقد رد هذا الرأي المجرد، بقوله[1]: «واعلم أن الداء الدوي، والذي أعيى أمره في هذا الباب، غلطُ من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضَل عن المعنى»، وبعد توضيحه حقيقة ما يقوله أهل هذا المذهب، عطف قائلاً: «واعلم أنا وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجس في الضمير، وما عليه العامة، أرانا ذلك أن الصواب معهم، وأن التعويل ينبغي أن يكون على المعنى، وأنه الذي لا يسوغ القول بخلافه، فإن الأمر بالضد إذا جئنا إلى الحقائق، وإلى ما عليه المحصِّلون؛ لأنا لا نرى متقدمًا في علم البلاغة مبرِّزًا في شأوها، إلا وهو يُنكر هذا الرأي، ويَعيبه، ويزري على القائل به ويغض منه».

الفرق الثالث أنها بالاثنين معًا، وهو الشيء الذي حاول أن يؤكِّده من خلال كلامه في هذه المسألة، قال[2]: «فصل في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك، مما يُعبَّر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم، ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها، مما يُفرَد فيه اللفظ بالنعت والصفة، ويُنسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غيرُ وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثم تبرّجها في صورة هي أبهى وأزين، وآنق وأعجب، وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب، وأولى بأن تُطلق لسان الحامد، وتطيل رغم الحاسد، **ولا جهة لاستعمال هذه**

(١) المصدر السابق، ص٢٥١ـ٢٥٢، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

الخصال غيرُ أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، وتختارَ له اللفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشف عنه وأتم له، وأحرى بأن يَكسبه نبلاً، ويُظهر فيه مزية».

ثم بين بعض ما أجمله، فقال[1]: «وإذا كان هذا كذلك فينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارًا وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجبًا، وتؤدي في الجملة معنًى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدلَّ على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به، حتى يقال إن «رجلاً» أدل على معناه من «فرس» على ما سُمِّي به، وحتى يُتصور في الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأً عنه وأبين كشفًا عن صورته من الآخر! **وهل يقع في وهم، وإن جهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن يُنظَر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخفَّ، وامتزاجها أحسن، ومما يَكُدُّ اللسان أبعد!** وهل تجد أحدًا يقول: «هذه اللفظة فصيحة»، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعنى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها! وهل قالوا: «لفظة متمكنة ومقبولة»، وفي خلافه: «قلقة ونابية ومستكرهة» إلا وغرضهم أن يعبِّروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تَلِقْ بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لِفْقًا للتالية في مؤدّاها! أفترى لشيء من هذه الخصائص تعلُّقًا باللفظ

---

(١) المصدر السابق، ص٤٤-٤٦، بتصرف.

من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق! أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب! واتضح أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلُّق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك، وتوحشك في موضع آخر».

وبعد ذكره لشواهد على ما يُوصف بالفضل لمعناه لا لنظمه، قال[1]: «فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضل إذا وجب، إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه، دون نظمه وتأليفه، **وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعًا، وحتى تجد إلى التخيُّر سبيلاً، وحتى تكون قد استدركت صوابًا**. فإن قلت: أفليس هو كلامًا قد اطرد على الصواب، وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟ قيل: أما والصواب كما ترى فلا؛ لأنا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرز من اللحن وزيغ الإعراب، فنعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن في أمور تُدرَك بالفِكَر اللطيفة، ودقائق يُوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركًا فيما نحن فيه حتى يَشرُف موضعه، ويصعُب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركًا، حتى يحتاج في التحفّظ منه إلى لطف نظر، وفضل روية، وقوة ذهن، وشدة تيقظ، وهذا باب ينبغي أن تراعيه، وأن تُعنى به، حتى إذا وازنت بين كلام وكلام، دريت كيف تصنع، فضممت إلى كل شَكل شكله، وقابلته بما هو نظير له، وميَّزت ما الصنعة منه في لفظه، مما هي منه في نظمه».

---

(١) المصدر السابق، ص٩٨.

الجرجاني هنا يؤكد بوضوح أن مرجع الفضيلة والمزية ليس إلى اللفظ في شكله وصوته، ولا في ما دلَّ عليه من معنًى متعين وضعًا، ولا في دلالة هذا الملفوظ اللساني على ذلك المعنى القلبي؛ لخلوها من المصنعية والاختيار، وكل ما هذا حاله لا تجد فيه فضيلة ولا تفاضلاً[1].

وختم فكرته بما حاصله: أن النظم والترتيب في الكلام عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها، فرؤية المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، وعدم الوقوف على الأمور التي بتوخيها يكون النظم، إلا بالنظر إلى الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس، وجريان العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ، فيقال: قد نظم ألفاظًا، فأحسن نظمها، وألّف كلمًا، فأجاد تأليفها، هذه الثلاثة لا تجعل الألفاظ الأصل في النظم تُتوخى فيها أنفسها، ويُترك التفكير في أن النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخيها في متون الألفاظ محال[2].

وأنه إذا كان النظم سويًّا، والتأليف مستقيمًا، كان وصول المعنى إلى القلب تلو وصول اللفظ إلى السمع، فإذا كان على خلاف ما ينبغي وصل اللفظ إلى السمع، وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد الذي قالوا: إنه يستهلك المعنى[3].

وإذا ما استبان أن الجرجاني لا يُرجع بلاغة الخطاب إلى الألفاظ من حيث هي، ولا إلى المعاني من حيث هي، وإنما إلى تأليف الكلام وعلاقات عناصره وما يتولد منها، فإن هناك عبارات في كلامه، قد

---

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٣٦.

(٢) دلائل الإعجاز، ص٣٥٩ـ٣٦١، بتصرف.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧١، بتصرف.

يُحسب من ظاهرها أنه يُرجع بلاغة الخطاب إلى اللفظ وحده، أو إلى المعنى وحده، وذلك الحسبان لا يقع فيه المرء إلا إذا أخذ بعض الكلام وترك بعضه، ومن أحاط بكلامه علِم أنه حين يقول[1]: «فأعلمك أن فضل الشعر بلفظه لا بمعناه»، فإنه ينبغي ألا يفهم هذا مقطوعًا عن قوله[2]: «...وجب أن نعلم قطعًا وضرورة أنهم وإن كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ، فإنهم لم يجعلوها وصفًا له في نفسه، ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم في المعنى،...، وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقًا معناها بمعنى ما يليها»، وعن قوله في شأن القائلين بأن بلاغة الكلام في لفظه[3]: «أنهم لما جهلوا شأن الصورة، وضعوا لأنفسهم أساسًا، وبنوا على قاعدة، فقالوا: إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث، وإنه إذا كان كذلك وجب إذا كان لأحد الكلامين فضيلة لا تكون للآخر، ثم كان الغرض من أحدهما هو الغرض من صاحبه أن يكون مرجع تلك الفضيلة إلى اللفظ خاصة، وأن لا يكون لها مرجع إلى المعنى، من حيث إن ذلك، زعموا، يؤدي إلى التناقض، وأن يكون معناهما متغايرًا وغير متغاير معًا، ولما أقرّوا هذا في نفوسهم حملوا كلام العلماء في كل ما نسبوا فيه الفضيلة إلى اللفظ على ظاهره، وأبوا أن ينظروا في الأوصاف التي أتبعوها نسبتهم الفضيلة إلى اللفظ مثل قولهم: «لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه»، فيعلموا أنهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من

(١) المصدر السابق، ص٢٥٦، باختصار.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨١-٤٨٢، بتصرف.

الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا «اللفظ»، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة وسط الطريق، ...، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»، وما يعنونه إذا قالوا: «إنه يأخذ الحديث فيشنفه ويقرِّطه، ويأخذ المعنى خرزة فيرده جوهرة، وعباءة فيجعله ديباجة، ويأخذه عاطلاً فيردّه حاليًا». فاللفظ الذي ترجع إليه الفضيلة إنما هو صورة المعنى، وهي صورة لا تكون من أصوات الألفاظ وأشكالها، ولكن أساسها معاني هذه الألفاظ والعلاقات الروحية القائمة بين معانيها[1].

وقد يُظن من ظاهر قوله[2]: «قد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية، وأنها من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك»، وظاهر قوله[3]: «واعلم أن الداء الدوي، والذي أعيى أمره في هذا الباب، غلطُ من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ»، أن رأيه متعارضٌ.

ودفْع هذا الظن ببيان الجهة؛ لأن الجرجاني يريد بالمعنى أولاً، والذي هو مناط الفضيلة: المعنى المصور، الذي هو نتاج الصياغة والنسج والتصوير، وهو المعنى غير المطروح في الطريق، وهذا يُسمع قويًا في قوله[4]: «...أن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلي، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غُفلاً ساذجًا لم يعمل صانعه

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٣٩.

(٢) دلائل الإعجاز، ص٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٢٢ـ٤٢٣، بتصرف.

فيه شيئًا أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الخاتم، إن كان خاتمًا، والآخر مصنوعًا بديعًا قد أغرب صانعه فيه، كذلك سبيل المعاني أن ترى الواحد منها غُفلاً ساذجًا عاميًّا موجودًا في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الحاذق، حتى يُغرب في الصنعة، ويدق في العمل، ويبدع في الصياغة».

وهذا كاف في أن المعنى الذي ترجع إليه الفضيلة هو المعنى المصور المستولد من الصياغة والنسج والتصوير، وأن المعنى الأولي غير المصور معنى مطروح في الطريق لا تفاضل فيه، ويؤكد ذلك ما تضمنه الفصل الذي عقده للموازنة بين المعنى المتحد واللفظ المتعدد، فإنك واجده يقرر أن التفاضل في المعاني المصورة وفي الصياغة، وليس في المعاني الأولية غير المصورة والأغراض الكلية، ولا في الألفاظ التي لم تحدث فيها صياغة ونسج فني[1].

وبعد إيراده أبياتًا لما تباينت فيه صور المعاني بيّن أن العلماء بقولهم: «إن المعنى في هذا هو المعنى في ذاك»، لم يريدوا أن الذي يُعقل من هذا لا يخالف الذي يُعقل من ذاك، وإنما أرادوا ما يقصده العقلاء في الشيئين يجمعهما جنس واحد، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات، كأصناف الحلي التي يجمعها جنس واحد ، ثم يكون بينها الاختلاف الشديد في الصنعة والعمل[2]، وأن البينونة التي بين آحاد الأجناس لما كانت من جهة الصورة، بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، ثم وُجد بين المعنى في أحد الكلامين وبينه في

---

(١) المصدر السابق، ص٤٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠٧.

الآخر بينونة في العقول وفرق، عُبِّر عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قيل: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك[1].

فهذا دال دلالة باهرة في أن مناط بلاغة الخطاب في معناه المصور المستولد من الصياغة والنسج والتصوير، وما يزيد الأمر جلاء أن سبيلَ الكلام سبيلُ التصوير والصياغة، وسبيلَ المعنى الذي يعبر عنه سبيلُ الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يُصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالاً عند إرادة النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن يُنظر إلى الفضة أو الذهب الحامل لتلك الصورة التي وقع فيها ذلك العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أُريد معرفة مكان الفضل والمزية في الكلام، أن يُنظر في مجرد معناه، وكما أنه لو فُضّل خاتم على خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود، أو فصّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فُضّل بيت على بيت من أجل معناه، أن لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام[2].

ويريد باللفظ ثانيًا: أن لاختيار المفرد منه من حيث صوته وجرسه منزلة في الفضيلة، لكنها ليست الأصل والعمدة.

فلم يبق بعد هذا البيان القاطع إلا أن يُخلص إلى أن الألفاظ من حيث هي ليست مناط الفضيلة، وإنما هي مناط الفضيلة حين يُسند إليها، إذا كانت صياغة ونسجًا وتصويرًا، من رحمها يخرج المعنى البياني، وأن المعاني من حيث هي ليست مناط فضيلة، بل هي مناطها حين تكون معنًى مصورًا مستولدًا من الصياغة والنسج والتصوير الفني، فالمعاني لا تُستحسن إلا بمقدار ما فيها من تصوير، أما أنها

(١) المصدر السابق، ص٥٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

حكمة وأدب خلقي ومعرفة عقلية غريبة نادرة، فذلك لا يقال، وكذلك استحسان لفظ لا يكون إلا بما كان له من أثر في تصوير المعنى، وما كان عاجزًا أو ضعيفًا في هذا فليس له من الفضل نصيب[1].

لقد أكد الجرجاني هذا الأصل وقرره، وبين أن المثل الأعلى في استحسان الألفاظ فيه الجناس والسجع، وأن ذلك وما ضارعه لن يحوز الفضيلة إلا بما له من أثر في تصوير المعنى، بل قد ذهب إلى أن ترك الجناس والسجع في بعض المعاني والمقاصد يوقع عقوقًا بالمعنى، وإدخال الوحشة عليه، فيكون قبح تركه كقبح الإتيان به حين لا يقتضيه المعنى[2].

يُرى بعد الشوط الطويل من المناقشات والآراء والأفكار أن الجرجاني قد بدأ بتنقيح مناط إعجاز النظم، فبيّن أنه لا بد من أن يكون القرآن على وصفٍ بحيث إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله، وهذا الوصف يجب أن يكون معلومًا للمُطالَب؛ لامتناع أن يكون قد تحدى العرب إلى أن يعارضوا بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا ذلك الوصف، وأوضح أن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفًا قد تجدد بالقرآن، وأمرًا لم يوجد في غيره، ولم يعرف قبل نزوله، لذا وجب معرفة الآتي:

- لا يجوز أن يكون هذا الوصف في الكلم المفردة من حيث هي؛ لاستلزامه أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصافٌ لم تكن فيها قبل

---

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٤٤.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، أبو بكر، ت: ٤٧١هـ ـ ١٠٧٨م، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدة، ط١، ١٩٩١م، ص١٤.

نـزول القـرآن، وأنهـا قـد اختُصـت في أنفسـها بهيئـات وصـفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة في القرآن ولا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن.

- لا يجوز أن يكـون في معـاني الكلـم المفـردة الـتي هـي لهـا بوضـع اللغـة؛ لأنـه يـؤدي إلى أن يكـون قـد تجـدد في معانيهـا وصـف لم يكن قبل نـزول القرآن، وهـذا مـا لـو كـان هاهنـا شيء أبعـد مـن المحال وأشنع لكان إياه.
- لا يجـوز أن يكـون في ترتيـب الحركـات والسـكنات حـتى كـأنهم تُحُـدّوا إلى أن يـأتوا بكـلام تكـون كلماتـه علـى تواليـه في زنـة كلمات القرآن، وحتى كأن الذي بان به القرآن من الوصف في سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض؛ لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة.
- لا يجوز أن يكون الوصف الذي تُحُدوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلـون لـه مقـاطع، وفواصـل، كالـذي تـراه في القـرآن؛ لأنـه أيضًـا لـيس بـأكثر مـن التعويـل علـى مراعـاة وزن، فلـو لم يكـن التحـدي إلا إلى فصـول مـن الكـلام يكـون لهـا أواخـر أشـباه القوافي، لم يعوزهم ذلك، ولم يتعذّر عليهم.
- لا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يثقل على اللسان[1].

ثم قـال[2]: «فـإذا بطـل أن يكـون الوصـف الـذي أعجـزهم مـن القرآن في شيء مما تقدم، لم يبق إلا أن يكون في النظم؛ لأنه ليس، من بعد ما أُبطل أن يكون فيه، إلا النظمُ والاستعارة، ولا يمكن أن تُجعل

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٣٨٥-٣٨٨، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩١-٣٩٣، بتصرف.

الاستعارة الأصل في الإعجاز، وأن يُقصر عليها؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة، وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن النظم مكانُه الذي ينبغي أن يكون فيه، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، **وأن ليس النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم**، وأنا إن بقينا الدهر نُجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكًا ينظمها، وجامعًا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه؛ لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم كان من أعجب العجب حين يزعم زاعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توخيها فيما بين الكلم»، ثم دفع إيرادًا قد يُورده المعترض على كلامه، فقال[1]: «فإن قيل: قولك: إلا النظم يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، وذلك ما لا مساغ له. قيل: ليس الأمر كما ظننت، بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز، وذلك لأن هذه المعاني، التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها، من مقتضيات النظم، وعنه يحدث وبه يكون؛ لأنه لا يُتصور أن يدخل شيء منها في الكلم، وهي أفراد لم يُتوخ فيما بينها حكمٌ من أحكام النحو، فلا يُتصور أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد أُلّف مع غيره».

أجمل الجرجاني مقومات تمام بلاغة الخطاب الثلاثة، والطريق إلى تحقيقها في موطن واحد من (دلائل الإعجاز)[2]، ثم فصله في مواطن

(١) المصدر السابق، ص٣٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

عديدة من (الدلائل)، مما قد يُظن أن في تأليف الكتاب ونسقه اضطرابًا، وأن كلامه عنه في موطن مغن عن بقية كلامه في سائر المواطن، وليس الأمر كذلك.

لقد أطبق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره حتى قال الجرجاني أنهم بتُّوا الحكم[1]: «بأنه الذي لا تمام دونه، ولا قِوام إلا به، وأنه القطب الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال»، فكان لا يكف عن التذكير به وتصريف البيان عن مفهومه ومجالاته وأهميته في عمود بلاغة الخطاب.

وبعد انحصار وجه الإعجاز عند الجرجاني في النظم القرآني، وأن ليس النظم غير توخي معاني النحو، صار من اللازم بيان حقيقة المراد من هذه المعاني، وما له صلة وثيقة وتأثير فيها.

لقد تميزت نظرية النظم الجرجانية بمميزات يمكن ملاحظتها فيما يأتي:

١. بطلان أن تكون الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ.

قال الجرجاني[2]: «لا تخلو الفصاحة من أن تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع، أو تكون صفة فيه معقولة تعرف بالقلب، فمحال أن تكون صفة في اللفظ محسوسة؛ لأنها لو كانت كذلك، لكان ينبغي أن يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحًا، وإذا بطل أن تكون محسوسة، وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة، وإذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة، فإنا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحس، إلا دلالته على

(١) المصدر السابق، ص٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٧.

معنًى، وإذا كان كذلك، لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة، وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه».

٢. اختيار اللفظة المفردة من حيث صوتها وجرسها له منزلته في الفضيلة، ولكن هذه الفضيلة ليست هي عمود البلاغة وجرثومتها.

يقول الجرجاني[١]: «واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان، داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكّد أمر الإعجاز، وإنما الذي ننكره ونفيِّل رأي من يذهب إليه، أن يجعله معجزًا به وحده، ويجعله الأصل والعمدة»، وأنه لم يمنع من أن يكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عداد ما يُفاضل به بين كلام وكلام على الجملة[٢].

٣. اختيار الكلمة من بين الكلمات المتقاربة في المعنى له أثر في الفضيلة، ما يقرب من القول بعدم الترادف.

قال الجرجاني[٣]: «ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غيرُ أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه، وأتمّ له، وأحرى بأن يكسبه نبلاً، ويُظهر فيه مزية»، وأنه لابد، ليُستكمل هذا، من اختيار اللفظ الأخص بالمعنى، والأكشف عنه، والأتم له، وفي الحقيقة أن من العناصر المحققة للفظ هذا الأمر ما يرجع إلى صوته وجرسه ومعناه الوضعي المتعين، فلولا تلك الفروق التي بين (جلس)، و(قعد)، وبين (قام)، و(وقف)، لما كان اللفظ أخص بالمعنى وأكشف، وهذه العناصر القائمة في اللفظ

---

(١) المصدر السابق، ص٥٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.

(جرسه، ومعناه الوضعي المتعين، وصورته)، لا تعمل وحدها ولا تحقق هذا الأمر بمفردها، بل بما لها من علائق التآلف بين بقية الألفاظ، ومزية اللفظ المفرد من حيث صوته ومعناه الموضوع المتعين ليست بواجبة له من حيث هو على الإطلاق، بل بسبب موقعه والوجوه والفروق في العلاقات، وسيكون لنا مرجع في تحديد مزية مستوى النظم وهو اختيار الألفاظ من قَبل التأليف، وهذا الاختيار يقع في ما يكون لها من سمات صوتية ومعنوية متعينة (المعنى الإفرادي)، كالفرق بين (الخوف) و(الخشية)، و(جلس) و(قعد)، و(أعطى) و(آتى)، ولا تكون مزيته إلا بحسب الموقع والعلاقات[1].

٤. **ليس مجرد الضم فقط كافيًا في فصاحة النظم.**

ليس لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة؛ لأنه لو جاز، لكان ينبغي إذا قيل: (ضحك، خرج) أن يحدث من ضم (خرج) إلى (ضحك) فصاحة! وإذا بطل ذلك، لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنًى من معاني النحو فيما بينهما[2].

إن المزية هنا فيما طريقه الفكر والنظر من غير شبهة، ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر، ويستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم، وليس ذلك مما الكلام فيه بسبيل.

ومن هنا لم يجز أن يعدّ الإعراب من الوجوه التي تظهر بها المزية؛ لأن العلم بالإعراب مشترك بين العرب، وليس هو مما يُستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، وأشباه ذلك مما يجعل

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٤٧.

(٢) دلائل الإعجاز، ص٣٩٣ـ٣٩٤، بتصرف.

الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدق، ومن طريق تَلْطُف، وليس يكون هذا علمًا بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب.

ولا ما يقال من أن المتكلم قد استعمل من اللغتين في الشيء: إنه أفصحهما، أو بأن يكون قد تحفظ مما تخطئ فيه العامة، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب؛ لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علمًا باللغة بأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ، دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر[1].

وجملة الأمر أن الفصاحة لا تجب للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، وإنما وجوبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقًا معناها بمعنى ما يليها، وأن العاقل يرتّب في نفسه ما يُريد أن يتكلم به، فلهذا إذا جيء إلى كلام قد تُوُخي فيه معاني النحو فيما بين معاني كلمه، فجُعل (ضرب) خبرًا عن زيد، وجُعل الضرب واقعًا على عمرو، وجُعل يوم الجمعة زمان وقوعه، وجُعل التأديب غرضه، فقيل: ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة تأديبًا له، وفُرض عدم توخيها فيه، بعدم جعل (ضرب) خبرًا عن زيد، و(عمرو) مفعولاً به لـ(ضرب)، و(يوم الجمعة) زمانًا لهذا الضرب، و(التأديب) غرضًا لزيد من فعل الضرب، ما تُصُوِّر في عقل، ولا وقع في وهم، أن يكون قائله مرتبًا لهذه الكلم، وإذ قد عُرف هذا، فهو العبرة في الكلام كله، فمن ظنّ ظنًّا يؤدي إلى خلافه، ظنّ ما يخرج به عن المعقول، كمن يثبت التعلق والاتصال فيما بين الكلم وصواحبها تارة، وينفي ذلك أخرى، ومعلوم علم الضرورة أن لن يتصور أن يكون للفظة تعلق بلفظة أخرى من غير أن

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٥ـ٣٩٦، بتصرف.

يُعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك، ويراعى هناك أمر يصل إحداهما بأخرى[1].

وتلاحظ هذه المزايا ويجب الفضل فيما إذا احتمل الكلام، في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه، وجهًا آخر، ثم رأت النفس نبوًّا عن ذلك الوجه الآخر، للذي جاء عليه، وحسنًا وقبولاً يعدمهما إذا تركته إلى الثاني، أما إذا كان بيّنًا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يُشكل، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب، إلى فكر وروية، فلا مزية[2].

٥. النظم إنما هو توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه، والعمل بقوانينه وأصوله.

عمد الجرجاني إلى تحرير مفهوم النظم وتقريره بأن قال[3]: «ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها»، ووصَفَه بأنه[4]: «توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخيها في متون الألفاظ محال»، وشرحه بقوله[5]: «إنما هو توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله، وليست معاني النحو معاني ألفاظ، فيتصور أن يكون لها تفسير»، وبقوله[6]: «هذا، وأمر النظم في

(١) المصدر السابق، ص٤٠٢ـ٤٠٦، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٦، بتصرف.

(٣) المصدر نفسه، ص٨١.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٦١.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٥٢.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٥٤.

أنه ليس شيئًا غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وأنا لو فرضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني، لم يُتصور أن يجب فيها نظم وترتيب، في غاية القوة والظهور»، وقوله[1]: «لا يُتصور أن تعرف للفظ موضعًا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبًا ونظمًا، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتُعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ، وقفوت بها آثارها، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق، ...، وأن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلَّق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك.

وإذا كان كذلك، ونظرنا فيه، علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمِد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرًا عن الآخر، أو تتبع الاسم اسمًا على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيدًا له، أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة، أو حالاً، أو تمييزًا، أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنًى أن يصير نفيًا، أو استفهامًا، أو تمنّيًا، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطًا في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمِّنت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٣ـ٥٦، باختصار.

وإذا كان لا يكون في الكلم نظم ولا ترتيب إلا بأن يُصنع بها هذا الصنيع ونحوه، وكان ذلك كله مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء، ومما لا يُتصور أن يكون فيه ومن صفته، بان بذلك أن الأمر على ما قلناه، من أن اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتُّب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتًا وأصداء حروف، لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر، أن يجب فيها ترتيب ونظم، وأن يُجعل لها أمكنة ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك».

وقد بين الجرجاني ضمن كلامه أن هناك ضربين من النظم[1]:

الضرب الأول: نظم الحروف في الكلمة، ويعني به أنه ضرب من توالي الحروف في النطق، وليس لذلك التوالي في النطق علاقة بمعنى الكلمة الذي دل عليه نطقها دلالة مباشرة، فواضع اللغة عنده لو قال مكان (ضرب) الدال على حدث معين واقع من فاعل: (ربض)، وجعل هذه الصورة من ترتيب الحروف في النطق دالة على عين ما دلت عليه (ضرب)، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.

قال محمود توفيق[2]: «وكأنه يذهب إلى أن وضع الألفاظ بصيغتها التي هي عليها إزاء ما تدل عليه من المعاني ليس وضعًا موضوعيًّا مرتبطًا بعلاقة حروف اللفظ بمعناه، فهو وضع عرفي اعتباطي، والكلمة رمز دال على المرموز، وليس بينهما علاقة، وهذا الذي ذكره الجرجاني قد لا يُوافَق عليه خصوصًا وأن بعض محققي العربية قد قال

(١) المصدر السابق، ص٤٩-٦٢، بتصرف.

(٢) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٥٠-٥٢.

بخلاف قوله، كابن جني[1] القائل بتصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، وأن هناك علاقة وتوافقًا بين ترتيب أصوات حروف الكلمة وترتيب أحداث ما تدل عليه، وأن الوضع على هذا النحو ليس اعتباطيًّا، وكمحمود شاكر[2] الذي كتب مقالات تحت عنوان «علم معاني أصوات الحروف سر من أسرار العربية نرجو أن نصل إلى حقيقته في السليقة العربية»، وقرر في مفتتحها أنه يرمي إلى تفسير ألفاظ العربية بدلالة الحروف على معان أصلية ثابتة في طبيعة أصحاب السليقة العربية الأولى، الذين تلقينا عنهم بيان هذا اللسان العربي المبين، وقد فسر مراده من معاني أصوات الحروف بأنه: «ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف، لا الحرف نفسه، من المعاني النفسية التي يمكن أن تنبض بها موجة اندفاعه من مخرجه، وما يتصل بكل هذه من مقومات نعت الحرف المنطوق، وليست المعاني النفسية، أو العواطف أو الإحساس، هي كل ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف، بل هو يستطيع أن يحتمل أيضًا صورًا عقلية معبرة عن الطبيعة وما فيها من المادة، وما يتصل بها من أحداثها أو حركاتها أو أصواتها أو غير ذلك»، ومعنى هذا أن النظر في معاني أصوات الحروف وربطها بمواقعها في الكلم يعين على الإحساس بالمعاني النفسية والعقلية للكلمة التي تشكلت من تلك الحروف، وأن تقديم حرف عن موضوعه يتبعه تقديم عنصر من عناصر المعاني النفسية والعقلية لذلك الصوت المتقدم».

---

(١) ابن جني، عثمان بن جني، أبو الفتح الموصلي، ت: ٣٩٢هـ - ١٠٠٢م، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ، ج٢ ص١٤٥، وما بعدها.

(٢) مجلة المقتطف، مجلد ٩٦ سنة ١٩٤٠م، ج٣ص٤١.

وعبد القاهر كما تقدم النقل عنه لا يرى علاقة بين الدال والمدلول في نظم حروف الكلمة، إذ إن الكلمات عنده قد وضعت إزاء معانيها لغير ما حكمة ناظرة إلى منهج نظم حروف الكلمة؛ لأن القول بأن هنالك علاقة معنوية بين نظم حروف الكلمة ومعنى تلك الكلمة يؤدي إلى أن يكون بملك السامع أن يعرف معنى الكلمة بالنظر في حروفها، وإن لم يسبق له سمع وعلم بمعناها الوضعي، والواقع ناطق بأن المرء لا يعرف معنى الكلمة إلا إذا سبق تعلّمه لها نطقًا ودلالة، ولذلك تجد الكلمة في اللسان الواحد قد تدل على المعنى وغيره، بل قد تدل على المعنى وضده، يفصل السياق وقرائن الكلام المرادَ ويعينه من المعنيين المتضادين، ولكن في القول باعتباطية الوضع غصة، ولاسيما عند القول بتوقيفية اللغة في أصلها الأول.

الضرب الثاني: نظم الكلمات في الكلام، والأمر فيه على خلاف ما عليه نظم الحروف في الكلمة؛ لأن المقصود به أن نظم الكلمات في دائرة الكلام نظم تابع نظمًا آخر سابقًا عليه، وهو نظم المعاني في نفس المتكلم؛ لأن المتكلم في نظمه للكلام يُولي الكلمة الكلمة في النطق والأداء مقتفيًا آثار المعاني، وجاعلاً ترتيبها في لسانه على حذو ترتيبها في جنانه، فالمعتبر حال المنظوم بعضه مع بعض، لا ضم الشيء للشيء كيف جاء واتفق، فالغرض بنظم الكلم ليس أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل.

ومعنى هذا أن النظم والترتيب والتأليف والتركيب وما شاكل ذلك مما له مدخلية في بلاغة الخطاب وفصاحته إنما هو نظم معان، فمناط بلاغة الخطاب معانيه وليس ألفاظه، هذا ما يمكن أن يؤدي إليه كلامه، ولكن الذي يشهد به الواقع لا يسلّم بذلك على عمومه؛ لأن

ضربًا من ترتيب الكلم واستبدالها ذاتًا وموقعًا، قد يكون مرده إلى تحقيق تناغم وتناغ لا يُحدث في المعنى دغلاً.

وأمر آخر، قد يفهم من ظاهر كلامه هو أن المتكلم في حال التفكير وإعداد المعاني وترتيبها لا يُلقي بالاً للألفاظ، وأنه يُحدث فكرًا مجردًا في نفسه من الألفاظ، وهذا أمر لا يشهد به الواقع، فكل مفكر متكلم في نفسه بلغة وألفاظ؛ ولذلك حين يستغرق بعض المفكرين تجده قد غلبته الألفاظ فجرت على لسانه، فيقال: إنه يكلم نفسه، والحق أنه يفكر كمثل كل من يفكر وإن علا صوت تفكيره.

وأمر ثالث يترتب على نهجه، وقد يكون مؤدى كلامه، هو أن كل مبدع لا بد أن يكون واعيًا مسيطرًا قاصدًا معينًا كل دقيقة في معاني كلامه، وأن ما هو قائم في نفسه من المعاني متطابق معه، وأن لا شاردة ولا واردة إلا وهو بها عليم وقاصد، وأن النقاد لا يقولون إلا ما علمه هو ووعاه وقصده من كلامه، وكل ما يستخرجه النقاد من النص إنما هو بعض ما قصده ووعاه وعلمه، وأنه هو أعلم الناس بما في رحم نصه، وكل النقاد عالة عليه[1].

وهنا لا بد من بيان حقيقة المراد من معاني النحو بين معاني الكلم؛ كونها ميزة الميزات التي يمكن التوصل منها لتحديد الوجهة التي بنى عليها الجرجاني نظريته.

لقد تناثرت أقوال الجرجاني في بيان حقيقة المراد من معاني النحو في مواضع من كتابه، وللإحاطة بحقيقة رأيه واستكمال المعرفة بالمراد من نظريته لابد من تتبع هذه المواضع، ومحاولة استخراج صياغة لها؛ ليسهل الكلام عن حقيقة مذهبه الذي ما فتئ يردده في ثنايا كلامه.

---

(١) نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني، ص٥٦ـ٥٨، بتصرف.

لقد ذكر الجرجاني في ضمن تضاعيف كلامه عن وجه الإعجاز ملحظًا مهمًا جدًا بخصوص اختيار الكلمة، لما قال[1]: «فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقًا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظامًا والتئامًا وإتقانًا وإحكامًا، لم يدع في نفس بليغ منهم، ولو حك بيافوخه السماء، موضعَ طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول، وخذيت القروم فلم تملك أن تصول»، فبان أن اختيار الكلمة له أثر في اتساق الكلام والتئامه وإتقان النظم وإحكامه.

ثم قال[2]: «لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك، ...، وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمِد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعمِد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرًا عن الآخر أو تتبع الاسم اسمًا على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيدًا له أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفة أو حالاً أو تمييزًا، أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيًا، أو استفهامًا، أو تمنّيًا، فتُدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضُمنت معنى ذلك الحرف وعلى هذا القياس».

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥، باختصار.

وهذا كلام يبين ما تقدم ذكره سابقًا من أن المراد بمعاني النحو وضع الألفاظ والتراكيب بمادة وهيئة هي الأفضل والأقرب في بيان المعنى المراد.

ثم شرح حقيقة المراد من قوله: «ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها»، بقوله[1]: «أنا لا نعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في (الخبر) إلى الوجوه التي تراها في قولك: «زيد منطلق»، و«زيد ينطلق» و«ينطلق زيد»، و«منطلق زيد» و«زيد المنطلق»، و«المنطلق زيد»، و«زيد هو المنطلق» و«زيد هو منطلق».

وفي (الشرط والجزاء) إلى الوجوه التي تراها في قولك: «إن تخرج أخرج»، و«إن خرجتَ خرجتُ»، و«إن تخرج فأنا خارج»، و«أنا خارج إن خرجت»، و«أنا إن خرجتَ خارج».

وفي (الحال) إلى الوجوه التي تراها في قولك: «جاءني زيد مسرعًا»، و«جاءني يسرع»، و«جاءني وهو مسرع، أو هو يسرع»، و«جاءني قد أسرع»، و«جاءني وقد أسرع»، فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له.

وينظر في (الحروف) التي تشترك في معنًى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بـ«ما» في نفي الحال وبـ«لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ«إن» فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ«إذا» فيما علم أنه كائن.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٢-٨٣، بتصرف.

وينظر في (الجمل) التي تُسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع «الواو» من موضع «الفاء»، وموضع «الفاء» من موضع «ثم» وموضع «أو» من موضع «أم» وموضع «لكنْ» من موضع «بل».

ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة، وعلى ما ينبغي له.

هذا هو السبيل، فلست بواجد شيئًا يرجع صوابه إن كان صوابًا، وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلامًا قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل، إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه».

هذا نص مهم جدًا في بيان حقيقة مراد الجرجاني من معاني النحو، وهو وجوب استحضار المعنى المراد وصياغة الألفاظ بموجب هذا المعنى من جعل الخبر فعلاً أو اسمًا، مقدمًا أو مؤخرًا، معرفة أو نكرة، محصورًا في المبتدأ أو غير محصور، ومن التقديم في مسائل الشرط والجزاء، ومغزى الإتيان بالحال مفردًا أو جملة، معطوفة أو غير معطوفة، والأوجه التي يصح استعمال «إن» فيها بدلاً عن «إذا» مثلاً، وكذا في بقية حروف المعاني، وغيرها من المسائل الكثيرة الواجب مراعاتها والتي تضمنها كلامه، ويمكن أن يكون كتاب «معاني النحو» لفاضل السامرائي، من خير ما ينفع في هذا الباب، وبعد ذكره مدارية

أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، وأن الفروق والوجوه كثيرة، ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعده، وأن هذه المزية ليست بواجبة لها في أنفسها، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، نبه لحقيقة مهمة هي: أنه إذا راقت صورة معينة في مكان معين، لا يعني هذا أنه يجب أن تروق أبدًا وفي كل شيء، ولا إذا استُحسن لفظ، فإنه ينبغي أن لا يُرى في مكان إلا أُعطي مثل الاستحسان هنا؛ لأن ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع وبحسب المعنى الذي يُراد والغرض الذي يُؤم، وبيّن أن من الكلام ما لا يُتوصل إلى المزية في نظمه والحسن في سبكه حتى تتلاحق أجزاؤه وينضم بعضها إلى بعض وتُستوفى القطعة منه، ومنه ما يُرى الحسن فيه يهجم دفعة واحدة، ويأتي منه ما يملأ العين ضربة[(١)].

وهذا من الجرجاني ملحظ مهم يؤيد ما سيأتي الكلام عنه من أنه يجب عند دراسة النظم ملاحظة الفِقَر والمعاقد في نظم النص، والجمل في نظم الفِقَر والمعاقد، والكلمات في نظم الجمل، ثم أوضح أن الكلام لا يوضع هكذا هملاً، وإنما يوضع بترتيب وبحسبان، قائلاً[(٢)]: «واعلم أن مما هو أصل في أن يَدِق النظر، ويَغمُض المسلك، في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثانٍ منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعًا واحدًا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حال ما يضع بيساره هناك، نعم، وفي حال ما يبصر مكان

(١) المصدر السابق، ص٨٧ـ٨٨، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٣.

ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين. وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حدٌّ يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة».

يُظهر هذا النص أن النظم الذي يتحدث عنه الجرجاني ليس ميدانه ميدان النظم في نحو «زيد منطلق»، و«ينطلق زيد»، حسب، وإنما النظم هنا متجاوز نظم الكلمات في بناء الجملة الواحدة، إلى نظم الجمل في بناء الفقرة، ذلك النظم الذي تكون فيه الجملة بمنزلة الكلمة؛ لأن النظم حين يكون في نطاق الجملة ينظر فيه إلى العلائق بين الكلمات، وحين يكون في نطاق الفقرة ينظر فيه إلى العلائق بين الجمل، لا العلائق بين المفردات في الجملة.

وأخذاً بهذا، يمكن فهم نظم فقرات النص في نطاقه، من النظر إلى علاقات الفِقَر والمعاقد في نطاق النص، لا إلى علاقات الجمل في بيان الفقرة، ولا علاقات الكلمات في نطاق الجملة.

ثم ذكر أن الكلام الذي وضعه صاحبه من غير فكر وروية لم يجب به فضل إذا وجب إلا بمعناه أو بمتون ألفاظه، دون نظمه وتأليفه، وذلك لأنه لا فضيلة حتى يرى المرء في الأمر مصنعًا، ويجد إلى التخير سبيلاً، ويكون قد استدرك صواباً؛ لأن درك الصواب في هذا الأمر لا يكون حتى يشرف موضعه، ويصعب الوصول إليه، وكذا ترك الخطأ لا يكون، حتى يُحتاج في التحفظ منه إلى لطف نظر، وفضل روية، وقوة ذهن، وشدة تيقظ[1].

---

(١) المصدر السابق، ص٩٦ـ٩٨.

وفي هذا النص عدة ملاحظ:

١. إقراره أن بعض الفضل الواجب للكلام قد يكون السبب فيه متون الألفاظ.

٢. لا فضل للكلام حتى تكون فيه مصنعية واعتمال واجتهاد وفكر وروية.

٣. لا فضل للكلام حتى يكون هناك تخيّر بين البدائل.

٤. لا فضل للكلام حتى يكون قد استدرك بهذا الفكر وهذا الاختيار صوابًا ليس من بابة تقويم اللسان، والتحرز من اللحن وزيغ الإعراب، بل صواب فيما شأنه أن يُدرَك بالفِكَر اللطيفة، ويوصل إليها بثاقب الفهم.

ثم أكد عدم رفضه لأن يكون للفظ مدخلية في حسن الكلام ببيانه أن قسمًا من الكلام قد يكون حسنه للّفظ دون النظم، وقسم آخر قد يكون حسنه للنظم دون اللّفظ، وقسم ثالث قد يأتيه الحسن من الجهتين، وتجب له المزية بكلا الأمرين، والإشكال الذي يعرض يكون في هذا الثالث؛ لأن الحسن الذي يُقدّر فيه يكون للّفظ والنظم، بينما قد يغلط الناظر فيه، فيظنه للّفظ خاصة[1].

وبين أن كون الكلام على معنى نحوي لا بد من ذكر تعليل وتفسير فيه لهذا المعنى، كما سيأتي لاحقًا؛ لأن بهذه الأمور يمكن معرفة أن نظمًا كان أشرف من نظم، وملاحظة عظم التفاوت وشدة التباين بين نظم وآخر، ما يرقى بالأمر إلى أن يصل حد الإعجاز الذي يقهر أعناق الجبابرة، وأن من الخطأ اعتبار المعنى النحوي مفيدًا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالمناسبة لمقتضى الحال والمقام، والأخرى بالتوسعة اللفظية؛ لأن من البعيد أن يكون في

(١) المصدر السابق، ص٩٩-١٠٠، بتصرف.

جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبت في معنًى نحوي أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع غيره، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وكل حال، ومن سبيل من يجعل الأمرين سواء أن يدعي أنه كذلك في عموم الأحوال، فأما أن يجعله شريجين، فيزعم أنه للفائدة في بعضها وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض، فمما ينبغي أن يرغب عن القول به[1].

وأنه قد يجيء على ما في أنفس المخلوقين من السؤال مما جرت به العادة[2].

وهذا شيء مهم جدًّا، ولعله من الميزات القريبة التي يكثر مجيء النصوص القرآنية، وقد رُوعي فيها هذا الأمر.

وأن من الخطأ العظيم المنكر الذي يفضي بقائله إلى رفع الإعجاز القول بأن الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف التي كانت للعرب هي من جانب العلم باللغة؛ لأن ذلك محال فيما كان علمًا باللغة؛ لتأدّيه إلى احتمالية حدوث ما لم يتواضع عليه أهل اللغة في دلائلها، والمزية هنا ليست من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه، فيُستند فيها إلى اللغة، وإنما هي للعلم بمواضعها، وحسن التخير فيها، ومناسبة كل لموضعه، وما ينبغي صنعه فيه.

وأمر آخر وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها، وما أراده الواضع فيها، لكان ينبغي أن لا تجب إلا بما يعبِّر عنه وضعٌ لغوي، كالفرق بين الفاء و«ثم»، فلا تجب مثلاً بالحذف والتكرار، والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٨ـ١١١، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٠، بتصرف.

التأليف، ويقتضيها المعنى المقصود، وأن لا تكون إلا في ما تُعورف في كلام العرب[1].

٦. وجوب تخير الإعراب الصحيح المناسب لمراد القائل، لا مجرد الإعراب.

قد يجري في ظن البعض عند القول: بأن حال الكلم في ضم بعضها إلى بعض وفي تخير المواقع لها، حالُ خيوط الإبريسم حين ينسج منها الديباج ويعمل فيها النقش والوشي، أنها ليس غير أن يضم بعضها إلى بعض، ويتخير للأصباغ المختلفة المواقع التي يعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث في نسجه ما يراد من النقش والصورة، وما علم أن الضم فيها لا يكون ضمًّا، والموقعَ لا يكون موقعًا حتى يكون قد توخَّى فيها معاني النحو، فلو أن عامدًا يعمد إلى نظم كلام بعينه، فيُزيله عن الصورة التي أرادها الناظم له، ويفسدها عليه من غير أن يحوِّل منه لفظًا عن موضعه، أو يبدِله بغيره، أو يغيِّر شيئًا من ظاهر أمره، لأفسد عليه كلامه وأبطل الصورة التي أرادها فيه، مثال ذلك، كما في وصف القلم: «لعابُ الأفاعي القاتلاتِ لعابُه»، فلو قُدّر أن «لعاب الأفاعي» مبتدأ، و«لعابه» خبر، كما يوهمه الظاهر، لفسد المعنى؛ ذلك أن الغرض: تشبيه مداد القلم بلعاب الأفاعي، على معنى أنه إذا كتب في إقامة السياسات أتلف النفوس، وهذا المعنى يكون إذا كان «لعابه» مبتدأً، و«لعاب الأفاعي» خبرًا، وأما تقدير أن يكون «لعاب الأفاعي» مبتدأ، و«لعابه» خبرًا، فيبطل هذا المعنى، ويمنع منه البتة، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مرادًا، وهو تشبيه لعاب الأفاعي بالمداد.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤٩ـ٢٥٠.

فلـو أن حـال الكلـم في ضـم بعضـها إلى بعـض كحـال غـزل الإبريسـم، لكـان ينبغي أن لا تـتغير الصـورة الحاصلة مـن نظـم كلـم، حتى تزال عن مواضعها، كما لا تتغير الصورة الحادثة عن ضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض، حتى تُزال الخيوط عن مواضعها.

والظن بأن المعاني تبع للألفاظ في ترتيبها من النظر في شأن المعاني والألفاظ إلى حال السامع، ورؤية وقوع المعاني في نفسه من بعد وقوع الألفـاظ في سمعـه، هـو ظـن فسـاد؛ لأنـه لـو كانـت المعـاني تكـون تبعًـا للألفاظ في ترتيبها، لكان محالاً أن تتغير المعاني والألفاظ بحالها لم تَزُل عـن ترتيبـها، فلما رُئيت المعـاني قد جـاز فيهـا التغيّر مـن غـير أن تـتغير الألفاظ وتزول عن أماكنها، عُلم أن الألفاظ هي التابعة والمعاني هي المتبوعة، والفائدة من هذا التعدد في الأوجه الإعرابية هي توسيع مجال التأويل والتفسير، لأن حسن النظر هنا يمكّن من نقل الكلام في معناه عـن صـورة إلى صـورة مـن دون تغـيير في لفظـه، أو تحويـل كلمـة عـن مكانها إلى مكان آخر[1].

٧. وجوب التعليل عند اختيار سمة بيانية للخطاب.

لقـد قـرر الجرجـاني وجـوب التأويـل الموضـوعي للسـمات البيانيـة التي عليها الخطاب، وأنه تجب سلامة هذه التعليلات والتوجيهات من الانطباعية الذاتية الـتي لا تتولـد مـن رؤيـة موضـوعية لمقومـات فصـاحة الخطاب، وأن يكون لإمكانية التعبير عنها سبيل، وعلى صحة ادعائها دليل، لما قال[2]: «لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل».

(١) المصدر السابق، ص٣٧٠ـ٣٧٥، بتصرف.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١.

وبين أن صاحب الذوق والمعرفة ممن تحدثه نفسه بأن لِما يومئ إليه من الحسن واللطف أصلاً، يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارة، ويعرى منها أخرى، وأما من كان الأمران عنده أبدًا على السواء، وكان لا يتفقد من أمر النظم إلا الصحة المطلقة، وإلا إعرابًا ظاهرًا، فما أقل ما يجدي الكلام معه، وليس هذا حسب هو الآفة العظمى، بل أيضًا من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل أو كثير، وأن ليس إلا معرفة أن هذا التقديم أو هذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل، حسنٌ، وأن له موقعًا من النفس وحظًا من القبول، فأما أن تَعلم لِمَ كان كذلك؟ وما السبب؟ فمما لا سبيل إليه ولا مطمع في الاطلاع عليه، ثم ذكر أن عدم القدرة على تمام التأويل الموضوعي والإبانة عن العلل، لا يعذر في ترك النظر بالكلية بحجة عدم الوفاء بالتمام؛ لأن معرفة العلة والسبب فيما يمكن معرفة ذلك فيه، وإن قلّ، قد يُجعل شاهدًا فيما لم يُعرف، وهو بالتالي أحرى من سدِّ باب المعرفة على النفس، وأخذها عن الفهم والتفهم، وتعويدها الكسل والهوينا[1].

لقد صاغ الجرجاني نظرية متكاملة تقوم على أساس عدم الفصل بين اللفظ ومعناه، وبين الشكل والمضمون، وقرر أن البلاغة في النظم لا في الكلمة المفردة ولا في مجرد المعاني دون تصوير الألفاظ لها.

لقد تميّزت نظرية الجرجاني بالنضوج والواقعية العلمية، وربما يمكن تلخيص ملامحها في عدة محاور أبرزها:

١. الاستحسان في الكلام لابد له من جهة معلومة وعلة معقولة يمكن التعبير عنهما، وعلى صحتها دليل.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩١ـ٢٩٢

٢. بلاغة الخطاب تكون بإتيان المعنى من أصح جهات تأديته، واختيار اللفظ الأخص بالمعنى، والأكشف للمراد، والأتم في النبل والمزية.

٣. النظم ليس على درجة سواء في الكلام البليغ، بل هو على مراتب يفضل بعضها بعضًا، والاعتداد عنده بشدة ترابط أجزاء الكلام.

٤. الألفاظ من حيث هي ليست مناط الفضيلة إلا حين يُسند إليها إذا كانت صياغة ونسجًا وتصويرًا، من رحمها يخرج المعنى البياني، وأن المعاني من حيث هي ليست مناط فضيلة إلا حين تكون معنًى مصورًا مستولدًا من الصياغة والنسج والتصوير الفني، فالمعاني لا تُستحسن إلا بمقدار ما فيها من تصوير.

٥. النظم عنده ليس شيئًا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم.

٦. وصف اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه.

٧. سلامة اللفظة مما يثقل على اللسان داخل فيما يوجب الفضيلة ويؤكد أمر الإعجاز، لكن نسبة الإعجاز له وحده خطأ قبيح.

٨. يُختار من الألفاظ الأخص بالمعنى، والأكشف عنه، والأتم له.

٩. النظم الذي تتعلق به الفصاحة هو الذي تُوُخيت فيه معاني النحو، ومزية الكلام المطلوبة هنا هي ما استنبطها الفهم ولطائف الفكر.

١٠. لا يكون الفضل للكلام حتى يُرى فيه مصنعيةٌ واعتمال، وتخيّرٌ بين البدائل، وإدراك للمعنى بالفِكَر اللطيفة والأفهام الثاقبة.

١١. مراده بالنظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم، ويكون هذا بوضع الكلام على ما يقتضيه علم النحو، والعمل على قوانينه وأصوله، وبيانه: أن ينظر المتكلم في وجوه كل باب وفروقه فيختار منها الأنسب لمراده، بعبارة أخرى تجب مراعاة علم المعاني بشدة هنا.

١٢. لا يكفي في النظم العالي اختيار الوجه الصحيح في الإعراب من حيث الصنعة فقط، ليكون صحيحًا، بل لابد من اختيار أصح الأوجه الإعرابية المناسبة لمراد المتكلم وللمفهوم من السياق.

١٣. لابد من ذكر تعليلٍ موضوعي للسمات البيانية التي يأتي عليها الكلام، خالٍ من الانطباعية الذاتية، مبنيٌّ على جهة معلومة وعلة معقولة، معبَّرٍ عنه، ومدلَّلٍ عليه.

١٤. البناء في الآيات والمقاطع والسور وعلاقتها ببعض بناءٌ تصاعدي لا تراكمي.

ومما قد يُعاتب في أن نظريته قد ضربت عنه صفحًا تغاضيه بعض الشيء عن مكانة اللفظ ومكان المقطع والفاصلة[1].

أقوال متفرقة في مسألة النظم القرآني

لقد كان لبعض العلماء كلام في مسألة النظم، ولكن كلامهم كان مقتضبًا، ليس كمن سبق من الذين أفردوا لهذا الشأن مؤلفات، ولعل من أبرزهم:

الراغب الأصبهاني

لقد ذكر الراغب في مقدمة تفسيره أن إعجاز القرآن ذكر من وجهين: أحدهما: إعجاز متعلق بنفسه، والثاني بصرف الناس عن

(١) زرزور، د. عدنان محمد، علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، ط١، دمشق، ١٩٨١م، ص٢٣٩-٢٤٠.

معارضته، وبين أن الأول إما أن يتعلق بفصاحته وبلاغته أو بمعناه، وأن المتعلق بفصاحته وبلاغته لا تعلق له بعنصره الذي هو اللفظ والمعنى؛ لأن ألفاظه ألفاظهم، ولا بمعانيه؛ لأن كثيرًا منها موجود في الكتب المتقدمة، وأن إعجاز ما هو في القرآن من جهة المعنى كالاخبار بالغيب وغيرها من بيان المبدأ والمعاد، ليس يرجع إلى القرآن بما هو قرآن، بل هو لكونه حاصل من غير سبق تعليم وتعلّم، ويكون الإخبار بالغيب إخبارًا بالغيب سواء كان بهذا النظم أو بغيره، مؤدًّى بالعربية أو بلغة أخرى، بعبارة أو بإشارة.

فالنظم المخصوص صورة القرآن، واللفظ والمعنى عنصره، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه، لا بعنصره، كالخاتم والقرط والسوار، فإنه باختلاف صورها اختلفت أسماؤها، لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة والحديد، فظهر من هذا أن الإعجاز المختص بالقرآن يتعلق بالنظم المخصوص، وبيان كون النظم معجزًا يتوقف على بيان نظم الكلام، ثم بيان أن هذا النظم مخالف لنظم ما عداه، فقال: «لتأليف الكلام خمس مراتب:

الأولى: نظم، وهو ضم حروف التهجي بعضها إلى بعض، حتى يتركب منها الكلمات الثلاث: الاسم والفعل والحرف، والثانية: أن يؤلف بعض ذلك مع بعض حتى يتركب منها الجمل المفيدة، وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعًا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم، ويقال له: المنثور من الكلام، والثالثة: أن يضم بعض ذلك إلى بعض ضمًّا له مبادٍ ومقاطع، ومداخل ومخارج، ويقال له: المنظوم، والرابعة: أن يُجعل له في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع، ويقال له: المسجّع، والخامسة: أن يُجعل له مع ذلك وزن مخصوص، ويقال له: الشعر، وقد انتهى.

والمنظوم: إما محاورة، ويقال له: الخطابة، أو مكاتبة، ويقال لها: الرسالة، وأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الجملة، ولكل من ذلك نظم مخصوص، والقرآن حاوٍ لمحاسن جميعه بنظم ليس هو نظم شيء منها»[1].

والذي يظهر من كلام الراغب أنه يُرجع وجه الإعجاز في القرآن إلى هذا النظم المخصوص، وهذه العبارة مجملة؛ لأنه إن أراد بالنظم المخصوص المعجز عدم سبق المثل مطلقًا، فقد سبق القول بأن كون الشيء ليس على مثال سابق لا يجعل منه معجزًا، وإذا أراد به كونه متصفًا بصفة يعجز عنها الثقلان، فهو شيء صحيح، لكنه ما زال مطالَبًا ببيان الوجه، وقد أشار إلى مواضع يمكن استظهاره منها.

ابن عطية

وهذا الرجل قال كلامًا قليلاً، لكنه مهم جدًّا، وبين أن القول الذي عليه الجمهور والحذاق، وهو الصحيح في نفسه، «...أن التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه، ووجه إعجازه أن الله تعالى قد أحاط بكل شيء علمًا، وأحاط بالكلام كله علمًا، فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره، والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول، ومعلوم ضرورة أن بشرًا لم يكن قط محيطًا، فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة، وبهذا النظر يبطل قول من قال: إن العرب كان من قدرتها أن تأتي بمثل القرآن فلما جاء محمد صلى الله عليه وسلم صرفوا عن ذلك وعجزوا عنه، والصحيح أن الإتيان بمثل القرآن لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين ويظهر لك قصور البشر في أن الفصيح منهم يصنع خطبة أو

---

(١) مقدمة جامع التفاسير، ص١٠٤ـ١٠٧.

قصيدة يستفرغ فيها جهده، ثم لا يزال ينقحها حولاً كاملاً، ثم تُعطَى لآخر نظيره، فيأخذها بقريحة جامّة، فيبدل فيها وينقح، ثم لا تزال كذلك فيها مواضع للنظر والبدل، وكتاب الله لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد، ونحن تبين لنا البراعة في أكثره ويخفى علينا وجهها في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القريحة وميز الكلام»[1].

لقد شرح ابن عطية وجه التحدي بقوله: «ووجه إعجازه،...، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره»، وهو ملحظ دقيق؛ لأن هذه الإحاطة وضعت اللفظ المناسب للمعنى المناسب في دقة وإحكام لا يمكن أن يدخل عليها تقويم أو تعديل بعدها، بخلاف الثقلين اللذين تقصر قدرهم عن أن تحيط بالأمور تلك الإحاطة، ما يجعل الخارج منهم ناقصًا وقاصرًا بقدر نقصهم وتقصيرهم.

ثم نبه على ملحظ مهم آخر، وهو أن النظم المحكم للقرآن أوقع كل لفظة فيه موقعها بحيث لا يُرى لموقعها أحسن منها، ولا أكثر منها ملائمة.

الشهرستاني

عالج الشهرستاني مسألة النظم ضمن كلام طويل في إثبات النبوة، فبين أن اللفظ إذا وضع لموضوع خاص عُبِّر عن ذلك الموضوع بعبارة أخص، مفصحًا عن متن الغرض مبيِّنًا عن المعنى اللائق به، ثم هو مع فصاحته لفظ جزل؛ لأنه متلاقي التركيب متقارب المخارج سهل التلفظ به مطابق المعنى، وذلك هو معنى الجزالة، وقد توجد

(١) ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، أبو محمد الغرناطي، ت: ٥٤٢هـ ـ ١١٤٨م، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ج١ص٥٢.

الجزالة والفصاحة في لفظ واحد، وقد توجد في ألفاظ كثيرة وجمل من الكلام غير يسيرة ولا بد من نظير تلك الكلمات، فالنظم يطلق على مطلق التركيب والترتيب، لكنه ينقسم أقسامًا، فقد يقع ركيكًا وقد يقع رفيعًا، ثم إذا اجتمعت الفصاحة والجزالة والنظم أطلق عليها اسم البلاغة من بلوغ الكلام درجة الكمال، فالفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط إيضاح وجه المعنى وإيضاح الغرض فيه، والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط قلة الحروف واختصارها وتناسب مخارجها، وربما يجتمع المعنيان، فيكون اللفظ فصيحًا جزلاً معًا، فتجتمع معان كثيرة في ألفاظ يسيرة، وربما يتباينان، والنظم ترتيب الأقوال بعضها على بعض، ثم الحسن فيه يتقدر بقدر تناسب الكلمات في أوزانها وتقاربها في الدلالة على المعنى وذلك أنواع وأصناف، والبلاغة عبارة عن اجتماع المعاني الثلاثة، أعني: الفصاحة والجزالة والنظم بشرط أن يكون المعنى مبيَّنًا صحيحًا حسنًا[1]، ثم ضرب أمثلة توضح ما تقدم.

لقد أشار الشهرستاني إلى أن اللفظ في النظم القرآني لا يدل على معنى عام للمراد، بل هو يدل على خصوص المعنى المراد من الكلام، وإلى أن هذه الألفاظ التي يكثر ذكرها في هذه الأبواب، كالفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة، ألفاظ لها مدلولاتها الخاصة بكل منها، وليست هي ألفاظ لمدلول واحد.

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، ت: ٥٤٨هـ ـ ١١٥٣م، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٤٥٠ـ٤٥٢.

الحرالي[1]

ذكر الحرالي وجهًا مهمًّا في توضيح علة عجز الثقلين عن الإتيان بمثل القرآن، قائلاً: «أن القرآن لما كان لسان إحاطة لم يف بالقيام به خلق من خلق الله؛ لأنه ببناء على كلية أمر الله، حتى أن السورة الواحدة منه لما كان موقع الخطاب بها من مدد بنائه على إحاطة أمر الله، لا يستطيعها أحد من الخلق، وإذا كان الأقل من كلام العالم لا يستطيعه من دون رتبته، فعجز الخلق عن كلام الله أحق وأولى»[2].

وهذا ملحظ مهم في بيان علة العجز، وهو صعوبة، بل استحالة الإحاطة بكل الأشياء؛ ليمكن الإتيان بكلام محيط بها.

الزملكاني

قال الزملكاني[3]: «فتعين أن يكون الإعجاز نشأ من جهة التأليف الخاص به، لا مطلق التأليف، وذلك بأن اعتدلت مفرداته تركيبًا وزنة، وعلت مركباته معنًى»، ثم تكلم ضمن كتابه عن كيفية معرفة اعتدال تركيب المفردات وزنتها، وعلو معاني مركباتها، وواضح أن اللفظ والمعنى معًا عنده كانا مناط الإعجاز.

---

(١) الحرالي، علي بن أحمد بن الحسن، أبو الحسن، ت: ٦٣٨هـ ـ ١٢٤١م، الأعلام ج٤ص٢٥٦.

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ج٥ص٥٦٩.

(٣) الزمْلكاني، عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف، أبو المكارم، ت: ٦٥١هـ ـ ١٢٥٣م، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق: د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٧٤م، ص٥٤.

البارزي[1]

قال في أول كتابه (أنوار التحصيل في أسرار التنزيل[2]): «اعلم أن المعنى الواحد قد يُخبر عنه بألفاظ بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزأي الجملة قد يعبر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، **ولا بد من استحضار معاني الجمل أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ثم استعمال أنسبها وأفصحها، واستحضار هذا متعذر على البشر في أكثر الأحوال، وذلك عتيد حاصل في علم الله، فلذلك كان القرآن أحسن الحديث وأفصحه**، وإن كان مشتملاً على الفصيح والأفصح والمليح والأملح، ولذلك أمثلة: منها: قوله تعالى: ﴿وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[3]، لو قال مكانه: «وثمر الجنتين قريب»، لم يقم مقامه من جهة الجناس بين «الجنى» و«الجنتين»، ومن جهة أن الثمر لا يشعر بمصيره إلى حال يجني فيها، ومن جهة مؤاخاة الفواصل»[4]، ثم ضرب أمثلة تؤيد وجهة نظره هذه.

وكلامه هذا مهم جدًا في توضيح فكرة النظم، وهي البراعة في اختيار اللفظة المناسبة لتمام المعنى المطلوب، عند استحضار المعاني المرادة من الجمل، واختيار أدق الألفاظ لها في الإيفاء بالمعاني.

العلوي

اعتبر العلوي في كلامه ثلاث خواص، هي الوجه في الإعجاز:

---

(١) البارزي، هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، أبو القاسم، ت: ٧٣٨هـ - ١٣٣٨م، الأعلام ج٨ص٧٣.

(٢) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج٢ص٥٠٧.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٥٤.

(٤) الإتقان في علوم القرآن، ج٤ص٢٣.

الأولى: الفصاحة في الألفاظ، بمعنى أنها بريئة من التعقيد والثقل، خفيفة على اللسان تجري عليه كأنها السلسال، رقةً وصفاءً وعذوبة وحلاوة.

الثانية: البلاغة في المعاني، بمعنى أن العلوم القرآنية، كالأمثال والقصص والأخبار والأوامر والنواهي والوعيد والمواعظ، مسوقة فيه على أبلغ سياق.

الثالثة: جودة النظم وحسن السياق لما تضمنه من هذه العلوم[1].

المراكشي

قال في شرح نظمه لمصباح ابن مالك في المعاني والبيان: «الجهة المعجزة في القرآن تُعرف بالتفكر في علم البيان، وهو كما اختاره جماعة في تعريفه: ما يُحترَز به عن الخطأ في تأدية المعنى وعن تعقيده، وتعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه لمقتضى الحال؛ لأن جهة إعجازه ليست مفردات ألفاظه، وإلا لكانت قبل نزوله معجزة، ولا مجرد تأليفها، وإلا لكان كل تأليف معجزًا، ولا إعرابها، وإلا لكان كل كلام معرب معجزًا، ولا مجرد أسلوبه، وإلا لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزًا، والأسلوب: الطريق، ولكان هذيان مسيلمة معجزًا، ولأن الإعجاز يوجَد دونه، أي: الأسلوب في نحو: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُوا۟ مِنْهُ خَلَصُوا۟ نَجِيًّا﴾[2]، ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[3]، ولا بالصرف عن معارضته، لأن تعجبهم كان من فصاحته، ولأن مسيلمة وابن المقفّع والمعري وغيرهم، قد تعاطوها فلم يأتوا إلا بما تمجه الأسماع

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ج٣ص٤٠٤-٤٠٥.

(٢) سورة يوسف، الآية ٨٠.

(٣) سورة الحجر، الآية ٩٤.

وتنفر منه الطباع ويُضحك منه في أحوال تركيبه ويُهان بتلك الأحوال، أعجز البلغاء وأخرس الفصحاء؛ فعلى إعجازه دليل إجمالي، وهو: أن العرب عجزت عنه وهو بلسانها فغيرها أحرى، ودليل تفصيلي مقدمته التفكر في خواص تركيبه، ونتيجته العلم بأنه تنزيل من المحيط بكل شيء علمًا»[1].

فالمراكشي أوضح هنا أن معرفة الجهة المعجزة في القرآن تكون بالنظر في علم البيان، والتفكر في خواص تركيب هذا الكلام.

ابن خلدون

وقد أتم ابن خلدون إيضاح كلام المراكشي، فقال[2]: «واعلم أن ثمرة هذا الفن[3]، إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن؛ لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام، مع الكمال فيما يختص بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه». لقد بين ابن خلدون هنا أن الإعجاز في وفاء الدلالة من علم البيان بجميع مقتضيات الأحوال، مع انتقاء أكمل الألفاظ، وجودة رصفها وتركيبها، فهو بالتالي يُعدُّ من أهل اللفظ والمعنى معًا.

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ج١ص٦٩.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ولي الدين أبو زيد الحضرمي الإشبيلي، ت: ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م، مقدمة ابن خلدون، مكتبة المثنى، بغداد، بلا تاريخ، ص٥٥٢.

(٣) أي: علم البيان.

أبو السعود

قال أبو السعود في تفسيره[1]: «إن قلت: لا ريب في أن الكلام المحكي له عند صدوره عن المتكلم حالة مخصوصة تقتضي وروده على وجه خاص من وجوه النظم بحيث لو أخل بشيء من ذلك سقط الكلام عن رتبة البلاغة البتة، فالكلام الواحد المحكي على وجوه شتى إن اقتضى الحال وروده على وجه معين من تلك الوجوه الواردة عند الحكاية، فذلك الوجه هو المطابق لمقتضى الحال والبالغ إلى رتبة البلاغة دون ما عداه من الوجوه».

وقال[2]: «وأما أن كل أسلوب من أساليب النظم الكريم لا بد أن يكون له مقام يقتضيه مغاير لمقام غيره، وأن ما حُكي من اللعين إنما صدر عنه مرة وكذا جوابه لم يقع إلا دفعة، فمقام المحاورة إن اقتضى أحد الأساليب المذكورة، فهو المطابق لمقتضى الحال والبالغ إلى طبقة الإعجاز»، وقال[3]: «ولا ريب في أن ما يدور عليه فلك الإعجاز هو المطابقة لما تقتضيه الأحوال، ومن ضرورة تغيّرها وتجددها تغيّر ما يُطابقها»، وقال أيضًا[4]: «وإن خطر ببالك أن كل وجه من وجوه النظم الكريم لا بد أن يكون له مقام يقتضيه مغاير لمقام غيره، وأن ما حُكي من اللعين إنما صدر عنه مرة، وكذا جوابه لم يقع إلا دفعة، فمقام الاستنظار والإنظار إن اقتضى أحد الوجوه المحكية فذلك الوجه

---

(١) العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود، ت: ٩٨٢هـ ـ ١٥٧٤م، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج٣ص٢١٧ـ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه ج٥ص٧٧.

(٣) المصدر نفسه ج٦ص٢١٥.

(٤) المصدر نفسه ج٧ص٢٣٨.

هو المطابق لمقتضى الحال والبالغ إلى رتبة البلاغة ودرجة الإعجاز».
لقد أشار أبو السعود هنا لشيء مهم جدًّا، وهو أن الحكم على كلام بكونه قد بلغ رتبة الإعجاز يكون بمدى مطابقته لمقتضى الحال، وممن تابعه على هذا القول ابن عجيبة[1].

الرافعي

تكلم الرافعي عن الإعجاز بإسهاب وتطويل واستعمال للعبارات الشعرية، وإرسال للكلمات المطلقة، ولكن خلاصة كلامه يكمن في قوله[2]: «فلما ورد عليهم أسلوب القرآن رأوا ألفاظهم بأعيانها متساوقة فيما ألفوه من طرق الخطاب وألوان المنطق، ليس في ذلك إعنات ولا معاياة، غير أنهم ورد عليهم من طرق نظمه، ووجوه تركيبه، ونسق حروفه في كلماتها، وكلماته في جملها، ونسق هذه الجمل في جملته، ما أذهلهم عن أنفسهم»، وقوله[3]: « والكلام بالطبع يتركب من ثلاثة: حروف هي من الأصوات، وكلمات هي من الحروف، وجمل هي من الكلم، وقد رأينا سر الإعجاز في نظم القرآن يتناول هذه كلها، بحيث خرجت من جميعها تلك الطريقة المعجزة التي قامت به»، ثم عقد ثلاثة فصول في بيان ما تقدم، وفصلاً في بيان غرابة أوضاعه التركيبية، فقال[4]: «وههنا أمر دقيق لا بد لنا من طلب وجهه؛ لأنه شطر الإعجاز في القرآن الكريم، وسائر ما قدمناه شطر

(١) ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي، أبو العباس الشاذلي، ت: ١٢٢٤هـ - ١٨٠٩م، البحر المديد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، نشر الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ، ج٤ص٩٧، ودار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ، ج٥ص١٢٨.

(٢) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٩.

مثله، وذلك أنك حين تنظر في تركيبه لا ترى كيفما أخذت عينك منه إلا وضعًا غريبًا في تأليف الكلمات، وفي مساق العبارة، وبحيث تبادرك غرابته من نفسها وطبعها بما تقطع أن هذا الوضع وهذا التركيب ليس في طبع الإنسان».

فالرافعي ينظر في بيان وجه الإعجاز في النظم إلى وجوب دراسة الحروف في الكلمة من نواحيها جميعًا، كالصوت والتناغم الموسيقي والحركة الصرفية والصياغة، وكذا دراسة الكلمة في الجملة من حيث مادتها وموقعها الإعرابي والدلالي على المعنى، والجملة في مجموعة الجمل من حيث الوصل والفصل والترابط المعنوي، وغرابة أوضاعه التركيبية من حيث الإبداع في تركيب المفردات مع بعضها، وكذا الجمل، وغيرها من المسائل.

الطاهر ابن عاشور

أفرد الطاهر مقدمة من مقدمات تفسيره للنظر في مسألة الإعجاز القرآني، فمما قاله فيها[1]: «إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، فجمل القرآن: لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ودلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها، ودلالتها المطوية وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر اعتمادًا على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة، ودلالة مواقع جمله بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه، وكذا التقديم والتأخير في وضع جمله وأجزائها، له

(١) التحرير والتنوير ج١ص١١٠-١١٧، بتصرف واختصار.

دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها، ومراعاة المقام في أن ينظم الكلام على خصوصيات بلاغية هي مراعاة من مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إعجاز القرآن، فقد تشتمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها، فيتصدى لتطلّب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو مغصوبة، ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية، ومرجع هذا الصنف من الإعجاز إلى ما يسمى في عرف علماء البلاغة بـ«النكت البلاغية»، وهذه الناحية من هذه الجهة من الإعجاز هي أقوى نواحي إعجاز القرآن وهي التي يتحقق بها إعجاز أقصر سورة منه، وفي هذه الجهة ناحية أخرى وهي ناحية فصاحة اللفظ وانسجام النظم، وذلك بسلامة الكلام في أجزائه ومجموعه مما يجر الثقل إلى لسان الناطق به، وصراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة، وأشملها لمعان عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها، فبلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدى بها تلك التراكيب».

نبه ابن عاشور ضمن كلامه على ملحظ مهم في مسألة التناسب، وهو وجوب ملاحظة الحال والمقام الذي نزلت فيه الآية، لا الربط المتعسف المتكلّف.

الخطيب

قال عبد الكريم الخطيب[1]: «ولقد علا القرآن الكريم هذا العلو الشامخ، وارتفع ذلك الارتفاع البعيد عن متناول البلغاء والفصحاء،

(١) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ج١ص٣٥٥.

بهذا الإحكام المعجز في تصميم بنائه، وفي وضع كل حرف، وكل كلمة، وكل عبارة، مكانها الذي لا يمكن أن يكون غيرها قائمًا مقامها فيه، والذي إن زحزحت عنه تغير وجه الكلام، وربما فسد نظامه، وانفرط عقده»، ثم قال[1]: «**والنظر في هذا النظم يقتضينا أن ننظر فيه في أكثر من وجه: في كلمات الآية: آية آية لِمَ اختُيرت هذه الكلمة دون غيرها من مرادفاتها ومثيلاتها مما يؤدي معناها؟ ولِمَ أخذت الكلمة مكانها هذا الذي أخذته في الآية، فتقدمت أو تأخرت؟ وماذا لو تبادلت الكلمات أماكنها في الآية، فتقدم المتأخر، وتأخر المتقدم**»، وبين هذا بقوله[2]: «**ومن عجيب نظم القرآن وضع الكلمة بموضعها الذي هي له، بحيث لو قُدمت أو أُخرت لذهب شيء كثير مما كان لها في إقامة المعنى**»، ثم قال بعد أن عقد لمقتضى الحال مبحثًا[3]: «**من صفات الكلام البليغ أن يجري على مقتضى الحال الداعية له،...، وعلى قدر ما يحقق الكلام من هذا الغرض تكون منزلته بين الكلام الفصيح، ثم قال: وأعيذك أن تحسب أن مقتضى الحال مطلب قريب المنال، سهل المرام، وأن تظن أن الأمر لا يعدو أن ينظر الإنسان في الأمر فيلقاه بما يناسبه، ويصفه على الوجه الذي يراه، وهنا تجيء الكلمات متوازنة متوازية معه، وقد يكون هذا مقتضى حال، ولكنه ليس مقتضى الحال، ثم قال: إن مقتضى الحال ليس مقتضى حال واحدة، ولكنه في الواقع مقتضى أحوال كثيرة، فأي أمر تريد أن تصوره كاملاً يقتضيك، لكي تجيء به على وجهه كاملاً، أن تلحظ فيما لحظت منه، جميعَ مقتضيات أحواله وظروفه،...، فظروف الزمان والمكان وحال المتكلم**

---

(١) المصدر السابق ج٢ص٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه ج٢ص٢٧٩.

(٣) المصدر نفسه ج٢ص٢٩١ـ٢٩٢، بتصرف.

والمخاطب كلها مقتضيات أحوال يجب أن يحملها الكلام البليغ معه، وأن يتلبس بها، ثم قال: وبراعة الكلام وبلاغته في التقاط الصورة في أنسب ظروفها، وأعدل أحوالها المتلبسة بها، مراعًى فيها الأطراف المتعاملة بها أو معها»، ثم رفض الخطيب فكرة الترادف في القرآن الكريم، وعقد مبحثًا كاملاً بيّن فيه صحة ما ذهب إليه، وضرب أمثلة على صحة دعواه(١).

لقد كان للخطيب صولته في هذا المجال من حيث الجمع والتحقيق، وقد أكد على أمور مهمة كالفرق بين مقتضى حال ومقتضى الحال، إضافة إلى كلامه المهم جدًا في ما يقتضينا أن ننظر فيه من كثرة الوجوه في هذا النظم.

محمد محمد أبو موسى

نسب أبو موسى إلى البلاذري(٢) ما حاصله: أن لا بد من استحضار معاني الجمل، واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أنسبها وأفصحها في علم الله، ثم قال(٣): «وهذا عندنا وجه صائب ودليل بين»، وحكم على جعْل اللفظ والمعنى والنظم ثلاثتها مراجع تُعرف منها المزية في الكلام، بأنه أفسح مدًى ممن حصر المزية في بعضها، ثم تكلم كلامًا مهمًّا في بيان الطريقة التي من الممكن معرفة وجه إعجاز النظم منها، فقال(٤): «**وليس هناك كلام يستوعب نظر الدارس المتقصّي، فيقف عند كل كلمة فيه يسأل: لِمَ كانت هذه، ولم تكن رديفتها؟ ولم جاءت منكرة مثلاً، ولم تأت معرفة؟ أو لِمَ عُرِّفت**

---

(١) المصدر السابق ج٢ص٣١٣.

(٢) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، ت: ٢٧٩هـ - ٨٩٢م، الأعلام ج١ص٢٦٧.

(٣) الإعجاز البلاغي، دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، ص٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

بهذا الطريق دون غيره؟ وهكذا، ثم يجد لكل سؤال جوابًا هو سر من أسرار الكلام».

وهذا منه كلام رائع قد وضع فيه اليد على الجرح في مسألة النظم القرآني.

بنت الشاطئ

حاولت عائشة أن تخوض تجربة تجديدية لفهم البعض من مسائل النظم، فتكلمت في مسألة الترادف وذهبت إلى القول بعدمه واستحالة أن يختلف اللفظان والمعنى واحد إلا أن يجيء في لغتين، وذكرت شواهد على ما ذهبت إليه[1]، ثم قالت[2]: «**وقصارى ما اطمأننت إليه في هذه المحاولة لفهم إعجاز البيان القرآني، هو أنه ما من لفظ فيه، أو حرف يمكن أن يقوم مقامَه غيرُه، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز**».

ثم قالت[3]: «**بعد الذي قدمنا من لمح سر الكلمة في الإعجاز البياني، أحتاج إلى أن أشير إلى ما يحتاج إليه المفسر من شرح كلمة قرآنية بأخرى يراها في معناها، فإن لم تكن الكلمة الشارحة لغة فيها، فإن التفسير بها يكون دائمًا على وجه التقريب، لا أنها هي هي، ويظل للكلمة، في موضعها من القرآن، سرها البياني الفريد، لا تؤديه كلمة أخرى مهما تبد قريبة منها أو مرادفة لها**».

وقالت[4]: «ولا يغض من قدر الصحابي الجليل ابن عباس، أو غيره من الصحابة، رضوان الله عليهم، ألا تكون الكلمة القرآنية

---

(١) الإعجاز البياني للقرآن، ص٢١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٠٨-٥٠٩.

مرادفة لما يذكرونه في تفسيرها، بل يفرض الإعجاز البياني للقرآن أن يُعيي أيَّ مفسر، الإتيانُ بمثل الكلمة القرآنية في مقامها، بل يعيينا كذلك، أن نجد كلمة قرآنية بديلاً لأخرى من كلماته في غير موضعها منه وسياقها، قصارى ما يملكه أفقهنا بالعربية والقرآن، هو أن يفهم سر دلالة الحرف أو اللفظ على الوجه الذي جاء به في البيان المعجز، فإن يكن تفسيرٌ فعلى وجه الشرح والتقريب».

وخلاصة ما انتهى إليه بحثها: **أن الكلمة في القرآن لا يقوم غيرها مقامها، وأن تفسيرها ببعض المرادفات هو للتقريب، لا أنها هي هي، ولا يمكن أن تؤدّيه كلمة أخرى مهما بدت قريبة أو مرادفة.**

ما يمكن أن يُستنتج من الأقوال

بعد هذا الشوط الطويل من الكلام، والكم الكثير من النصوص والآراء، صار لازمًا بيان المراد من نظرية النظم القرآني، اعتمادًا على ما تقدم؛ ليُتمكن من الاعتماد عليها في استخراج منهج الوصول إلى بلاغة النظم القرآني «المبحث القادم»، ولا بد قبل الحديث عن صياغة النظرية من تقديم مقدمة تنبيهيّة، لا تأصيلية، يمكن الانطلاق منها إلى المحاور التي ستعتمد عليها النظرية، وكالآتي:

١. إن القول ببلاغة النظم القرآني، وبلوغه حد الإعجاز، يحتّم على القائل الإشارة إلى المراد بالبلاغة، والتذكير بحد الإعجاز.
٢. إن إمكانية استخراج وجه الإعجاز لا تستلزم إمكانية الإتيان بالمعجز؛ لانفكاك ماصدق الإمكان فيهما.
٣. إن اجتماع أكثر من سبب في كون شيء على حالة معينة، غير ممتنع، ولا يلزم منه الخلل في السبب؛ لإمكانية أن يكون أحدهما متممًا للآخر.

٤. من النظر في أسباب كون القرآن معجزًا، لا بد من القول بأن مراتب هذه الأسباب في التأثيرية مختلفة؛ لأساسية بعضها، وتوكيدية الأخرى، وليس المقصود بالتوكيدية إمكانية الاستغناء عنها، وإنما المقصود إمكانية الإتيان بما يشابهها عقلاً وربما عادة، وبالتالي فلا تُصوَّر مناطَ الحكم فيُقدح بالمعجزة.

البيان منحة إلهية منّ الله بها على بني البشر، يستطيعون من خلالها التعبير عن معان خفية، وكلما وضحت الدلالة وضح المعنى؛ لذا فالبيان في الموضع يكون بأي شيء يحصل به الإفهام، وحتى يفعل البيان بالقلوب ما يفعله الغيث في الأرض الكريمة، فلا انفكاك من مراعاة شروط والتزام قواعد.

الكلام حتى يقوم لا بد له من: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وبمقدار تمكن المرء من هذه العناصر تكون قدرته، فأما التمكن من اللغة ومعرفة ألفاظها معرفة دقيقة، فإنه يُعين في استخراج الفروق الخفية بين معانيها، وتنزيلِ الكلمات منازلها التي لا يصلح فيها غيرها، وهذه مرتبة عالية لا يصل المرء إلى غاية مداها مهما تبحّر في معرفة اللغة، وأما العلم بالمعاني، فيكون بمقدار ما في النفس من الحس والفكر والشعور، وأما الرباط لهما فهو إقامة الكلام على هيئة من الصياغة تحفظ دقائق المعنى، وهذا باب واسع؛ لأن نظوم الكلام متفاوتة وطرائق صوغه متعددة.

مر سابقًا في «مطلب الإعجاز لغة واصطلاحًا» الكلام عن حد الإعجاز، وأن المعجِز هو ما كان في حالة يمتنع معها عادة الإتيان بمثله، وأنه يُشترط فيه أن يكون مما يطّرد وجوده في المقدار المتحدَّى به، وأنه لا يصح تصور دخوله في دائرة الاستحالات العقلية، وأنه لا يكون مما سبيله التعلم والتعمّل، ولا يسع المتحدَّى به الانفكاكُ من

الخضوع له عامة وخاصة، وأنه يظهر ظهورًا يشترك في معرفته العامة والخاصة، وأما الإشارة إلى المراد بالبلاغة في الكلام، فقد قال القزويني[1]: «وأما بلاغة الكلام، فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، ومقتضى الحال مختلف، فإن مقامات الكلام متفاوتة، ...، ثم قال: وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب، وهذا، أعني: تطبيق الكلام على مقتضى الحال، هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم حيث يقول: النظم تآخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام». قال التفتازاني[2]: « المراد بالحال: الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص، أي: إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدَّى به أصل المعنى خصوصية ما، وهو مقتضى الحال، مثلاً: كون المخاطب منكِرًا للحكم، حالٌ يقتضي تأكيده، والتأكيد مقتضاها، ومعنى مطابقته له: أن الحال إن اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكّدًا، وإن اقتضى الإطلاق كان عاريًا عن التأكيد، ...، ثم قال: (مع فصاحته)، أي: فصاحة الكلام، فإن البلاغة إنما تتحقق عند تحقق الأمرين»، وأما فصاحة الكلام، فقد ذكرها القزويني بقوله[3]: «وأما فصاحة الكلام، فهي خلوصه من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد، مع

(١) القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، جلال الدين، ت: ٧٣٩هـ ـ ١٣٣٨م، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٨م، ص١٣.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، ت: ٧٩٢هـ ـ ١٣٩٠م، المطول شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ص١٥٣.

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة، ص٩-١١.

فصاحتها». قال التفتازاني[1]: «أي: خلوصه مما ذُكر مع فصاحة كلماته، ...، ثم قال: (فالضعف)، أن يكون تأليف أجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشتهر فيما بين معظم أصحابه، حتى يمتنع عند الجمهور، ...، ثم قال: (والتنافر) أن تكون الكلمات ثقيلة على اللسان، ...، (والتعقيد) أن لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المعنى المراد منه لخلل واقع إما في النظم بأن لا يكون ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني، ...، وإما في الانتقال، أي: لا يكون ظاهرَ الدلالة على المراد؛ لخلل في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى المعنى الثاني المقصود».

وأما فصاحة الكلمة، فقد قال القزويني[2]: «أما فصاحة المفرد، فهي خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي». قال التفتازاني[3]: «(فالتنافر) وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان، وعسر النطق بها، ...، (والغرابة) كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال، ...، (والمخالفة) أن تكون الكلمة على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب، أعني: مفردات ألفاظهم الموضوعة أو ما هو حكمها».

فيُخلص مما تقدم أن الكلام حتى يوصف بالبلاغة لا بد من أن: **يُعتبر عند تأدية أصل معناه الأمرُ الداعي إلى التكلم على هذا الوجه المخصوص مع الأخذ بنظر الاعتبار أن لا يكون النطق بكلماته متتابعة عسيرًا على اللسان، وأن تكون دلالته على المعنى المراد ظاهرة، وأن يكون تأليف أجزائه على مقتضى القانون النحوي المشتهر فيما بين**

(١) المطول شرح تلخيص المفتاح، ص١٤٤ـ١٤٨.

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة، ص٧.

(٣) المطول شرح تلخيص المفتاح، ص١٤٠ـ١٤٣.

النحويين، فلا يمتنع عند جمهورهم، وأن لا تكون كلماته ثقيلة على اللسان، فيعسر النطق بها، ولا وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال، ولا مخالفة للقانون المستنبط من تتبع لغة العرب.

هذا في الكلام البليغ غير المعجز، أما في الكلام البليغ المعجز، فيُضاف إلى ما تقدم في شروط الكلام البليغ، أن يكون في حالة يمتنع معها عادة الإتيان بمثله، وأن يطّرد وجود الإعجاز في المقدار المتحدَّى به، وأن لا يكون مما سبيله التعلم والتعمّل، ولا يسع الانفكاكُ من الخضوع له، وأن يظهر ظهورًا يشترك في معرفته الكل، فحتى يُعلم أين يكون موطن الإعجاز بالضبط في هذا الكلام البليغ لزم اختبار ما تقدم وبيان موضع العقدة في الأمر، فيقال: أما كون القرآن في حالة يمتنع معها عادة الإتيان بمثله، وأن إعجازه ظهر ظهورًا يشترك في معرفته العام والخاص، وأن الجميع لا يستطيع الانفكاك من الخضوع لإعجازه، فهذا أثبته الواقع على مر الوقائع، وأما أن إعجازه موجود في أقل جزء متحدًى به، فهذا ما كان عليه أصل التحدي، وأخبر به الشرع، وأما أن إعجازه في ما لا سبيل إلى الوصول إليه بالتعلم والتعمّل، فمن لوازم المعجزة؛ لأن خلافه يخرقها، وهذا مربط الفرس، كما يقال.

فالمراد هنا بيان أي الوجوه التي ينبغي أن يكون الكلام البليغ عليها، ولا يمكن التوصل إليها عادة بالتعلم والتعمّل، وهنا يبدأ السبر.

أما ما يتعلق بالفصاحة في الكلمة والكلام، كعدم تنافر الحروف، وعدم الغرابة، وعدم المخالفة للقياس اللغوي، وكذا الخلوص من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد، والتحري في اختيار فصيح الكلمات، فهذه كلها أمور لا يمتنع عادة التوصل إليها

بالتعلم والتعمّل، بقي عندنا الشرط الثاني في بلاغة الكلام، وهو المطابقة لمقتضى الحال، وهذا أمر إن قيل فيه: لا يمكن التوصل إليه بالتعلم والتعمّل، كان الكلام مجحفًا للكثير من الكلام البليغ الرائع الذي امتلأت به كتب الأدب والتاريخ، بل وحتى كتب العلم الصِّرف، والعلم التطبيقي، ولكن يصح ولا يكون مجحفًا ما لو قيل: إنه وافق مقتضى حال، لا مقتضى الحال، وإن قيل فيه: يمكن التوصل إليه بالتعلم والتعمّل، والمقصود مقتضى الحال، كان الكلام مجحفًا للقرآن الكريم، ومخالفًا لما عليه الواقع، فما هو الحل؟

الحل هو في الحقيقة، وهي **وجوب البحث عن مقتضيات الأحوال والتي يمتنع في العادة الإحاطة بها والإتيان بمثلها، ولا يعني اكتشاف مقتضيات أحوالٍ إمكانية الإتيان بمثل القرآن الكريم؛ لأن المطالبة بمثل القرآن لا يعني أن نأتي إلى مفرداته ومعانيه، وننشئ كلامًا مسلوخًا منها، وإنما المطالبة بالإتيان بمثل القرآن هي أن نأتي إلى موضوع معين ونحيط بمقتضيات أحواله جميعها، ونختار أنسب الكلمات المؤدية لهذه المعاني، وهذا ما لا يمكن أن يحيط به إلا اللطيف الخبير؛ لأننا إذا عرفنا مقتضًى غابت عنا مقتضيات، وإن عرفنا المقتضيات صعب علينا اختيار الكلمات المناسبات**، فلو قال أحد: إن العقل لا يحيل أن يجمع امرئ أو أكثر ما تقدم، فكلامه صحيح تمامًا، وهو حقيقة أمر المعجزة؛ لأن الشرط في المعجزة أن تكون ممكنة عقلاً ممتنعة عادة، ولكن اعتراضه يعوزه التحقيق؛ لأن الممكن عقلاً لا يلزم منه تحقق الوقوع في الخارج، وما طُولب به الثقلان إيجاد هذا الممكن في الخارج، لا إثبات إمكانه، فالثقلان مطالبان بإيجاد مثل سورة من القرآن في الخارج، ولا يجدر باللبيب أن يفهم من هذا الكلام أن لا حاجة للكثير

مما تقدم اشتراطه في فصاحة الكلمة والكلام، لما تقدم من أن بعض ما كان به القرآن معجزًا توكيدي لا تأسيسي.

الكلام، كما تقدم، موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك وجب أن يُتخيَّر من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب، ولم يكن مستكرهًا على الأذن، ولا مستنكَرًا على النفس، فيتأبّى بغرابته في اللفظ عن الإفهام، ويمتنع بتعويص معناه عن الإبانة، وينبغي أن يُتنكب ما كان عامي اللفظ، مبتذل العبارة، ركيك المعنى، سفسافي الوضع، ولا يكون تأسيسه على غير أصل ممهد، ولا طريق موطد.

وإذا استُحسن فيه وجه، فلابد لهذا الاستحسان من أن يكون خاليًا من الانطباعية الذاتية، مبنيًّا على جهة معلومة وعلة معقولة يمكن التعبير عنهما، وعلى صحتها دليل، ولا يكون هذا الفضل والاستحسان حتى يُرى فيه مصنعيةٌ واعتمال، وتخَيّرٌ بين البدائل، وإدراكٌ للمعنى بالفِكَر اللطيفة والأفهام الثاقبة؛ لأن المعنى الواحد قد يُخبر عنه بألفاظ بعضها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزأي الجملة قد يعبر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، فلا بد من استحضار معاني الجمل واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أنسبها وأفصحها؛ كون بلاغة الخطاب تحصل بإتيان المعنى من أصح جهات تأديته، واختيار اللفظ الأخص بالمعنى، والأكشف للمراد، والأتم في النبل والمزية، واستحضار هذا متعذر على البشر في أكثر الأحوال، ولكنه عتيد حاصل في علم الله، فلذا كان القرآن أحسن الحديث وأفصحه.

الكلمات عند الضم لا بد لكل منها من صفة، قد تكون بالمواضعة، أو بالإعراب، أو بالموقع، فتحصّل أن لتأليف الكلام مراتب:

الأولى: ضم الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض، لتحصل الكلمات الثلاث: الاسم والفعل والحرف.

الثانية: تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض، لتحصل الجمل المفيدة، وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعًا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم.

الثالثة: ضم بعض ذلك إلى بعض ضمًّا له مبادٍ ومقاطع ومداخل ومخارج.

الرابعة: اعتبار التسجيع في أواخر الكلام مع ذلك.

الخامسة: حصول وزن له.

السادسة: اختيار الإعراب الصحيح المناسب لمراد القائل، لا مجرد صحة الإعراب من حيث الصنعة.

السابعة: مراعاة مقتضى الحال، وصوغ الكلام مطابقًا له.

لقد تميزت ألفاظ القرآن الكريم بالسلاسة وسهولة المخرج وعدم التكلف وحسن النغم وعذوبة القول ما زادها حسنًا في السمع، وإن صوتها وجرسها له منزلته في الفضيلة، ولكن هذه الفضيلة ليست هي عمود بلاغتها وجرثومتها.

واختيرت الكلمة للموضع من بين الكلمات المقاربة لها في المعنى، ووضع كل نوع من الألفاظ موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظًا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها

متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء اللغة بخلاف ذلك؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها، ما قرب من القول بعدم الترادف، فوجب معرفة المعنى الخاص باللفظة، وعدم الاكتفاء بالمعنى العام؛ لأن الألفاظ من حيث هي ليست مناط الفضيلة، وإنما هي مناط الفضيلة حين يُسند إليها، إذا كانت صياغة ونسجًا وتصويرًا، من رحمها يخرج المعنى البياني، وأن المعاني من حيث هي ليست مناط فضيلة، بل هي مناطها حين تكون معنًى مصورًا مستولدًا من الصياغة والنسج والتصوير الفني، فالمعاني لا تُستحسن إلا بمقدار ما فيها من تصوير.

ثم اختير أصح الأوجه الإعرابية المناسبة لمراد المتكلم وللمفهوم من السياق، ولم يُكتف باختيار الوجه الصحيح من حيث الصنعة فقط؛ لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، والتي هي أعلى مراتب الكلام، مع الكمال فيما يختص بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه.

ولا ينبغي أن يدور في الحسبان أن مقتضى الحال مطلب قريب المنال، سهل المرام، وأن يُظن أن الأمر لا يعدو أن ينظر الإنسان في الأمر، فيلقاه بما يناسبه، ويصفه على الوجه الذي يراه، وهنا تجيء الكلمات متوازنة متوازية معه.

نعم، قد يكون هذا مقتضى حال، ولكنه ليس مقتضى الحال؛ لأن مقتضى الحال ليس مقتضى حال واحدة، وإنما هو مقتضى أحوال كثيرة، فحيث يُراد تصور أمر تصورًا كاملاً يتحتم ملاحظة جميع مقتضيات أحواله وظروفه، فالزمان والمكان وحال المتكلم والمخاطب

كلها مقتضيات أحوال يجب أن يحملها الكلام البليغ معه، وأن يتلبس بها، ثم تلتقط الصورة في أنسب ظروفها، وأعدل أحوالها المتلبسة بها، مراعًى فيها الأطراف المتعاملة بها أو معها.

فالنظر في هذا النظم يقتضينا أن ننظر فيه آية آية، وفي أكثر من وجه، وفي كلمات الآية نقف ونسأل: لِمَ اختُيِرت هذه الكلمة دون غيرها من مرادفاتها ومثيلاتها مما يؤدي معناها، ولم تكن رديفتها؟ ولِمَ جاءت نكرة، ولم تأت معرفة؟ أو لِمَ عُرِّفت بهذا الطريق دون غيره؟ ولِمَ أخذت الكلمة مكانها هذا الذي أخذته في الآية، فتقدمت أو تأخرت؟ وماذا لو تبادلت الكلمات أماكنها في الآية، فتتقدم المتأخرة، وتتأخر المتقدمة.

فالذي بسببه تعذر على البشر الإتيان بمثله: أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وأوضاعها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها، إلى أن يأتوا بكلام مثله، ولا تمكنهم قدرهم العلمية والعملية من الإحاطة بجميع مقتضيات الأحوال؛ لأن البشر معهم الجهل والنسيان والذهول، بينما الله تبارك وتعالى قد أحاط بكل شيء علمًا، فأحاط بالكلام كله علمًا، فإذا أراد أن يُلقي كلامًا علم جميع مقتضيات حاله، فرتب ألفاظه بمقتضى علمه وإحاطته أيَّ لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبيِّن المعنى بعد المعنى، ثم الأمر كذلك من أول القرآن إلى آخره.

فبيت القصيد في بيان علة العجز يكمن في صعوبة، بل استحالة الإحاطة بكل الأشياء؛ ليمكن الإتيان بكلام محيط بها.

فالقرآن إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمَّنًا أصح المعاني، واضعًا كل شيء منها موضعه الذي لا يُرى شيء أولى منه، ولا يُرى في صورة العقل أمر أليق منه، وأنه ما من لفظ فيه، أو حرف يمكن أن يقوم مقامَه غيرُه، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز، بل يفرض الإعجاز البياني للقرآن أن يعيى المفسر عن الإتيان بمثل الكلمة القرآنية في مقامها، بل يعييه أن يجد كلمة قرآنية بديلة لأخرى من كلماته في غير موضعها منه وسياقها، وقصارى ما يملكه الأفقه بالعربية والقرآن، هو أن يفهم سر دلالة الحرف أو اللفظ على الوجه الذي جاء به في البيان المعجز، فإن يكن تفسيرٌ، فعلى وجه الشرح والتقريب.

المبحث الثاني: منهج الوصول إلى بلاغة النظم القرآني

هذا المبحث معقود لتحويل الكلام النظري الذي مر في المبحث الأول إلى محاور ووسائل عملية تعين في استظهار الوجوه الإعجازية في النظم القرآني، وسيتميز هذا المبحث بتحديد المحور مجال النظر، ثم ببيان الوسائل التي يمكن من خلالها استظهار بلاغة هذا المحور، مع ضرب بعض الأمثلة، إن توجب الأمر.

مما تقدم فيما يجب أن يتصف به الكلام البليغ، وما يجب أن يخلص منه، يمكن تحديد محاور نظر المتتبع لوجوه الإعجاز في النظم القرآني، وكما يأتي:

١. محور تنافر الحروف، والغرابة، وتنافر الكلمات

هذه محاور في بلاغة الكلمة والكلام قد خلا منها القرآن؛ لأن كلماته قد اختيرت وانتهى الأمر فيها، وهي معدودة محصورة، وقد بحث العلماء فيها فلم يجدوا منها واحدة من الممكن أن توصف بأنها متنافرة الحروف، بل على العكس من ذلك فكلمات القرآن مستقيمة اللفظ سهلة النطق، خلا كلمات أوردها بعض، وقد أجاب عنها العلماء، وليس هذا مكان مناقشتها، **فتنافر الحروف من المحاور التي يناقشها علم الأصوات واللسانيات**، فينظر في مخارج كل حرف في الكلمة، وما اجتمعت فيه من الصفات، ومدى تناسب هذه الحروف وتناسقها في الصوت والأداء، وكذا الحكم عليها بالعربية أو بالاستعراب[1].

(١) قدور، د. أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨م، ص١٧٠ـ١٨١.

وأما الغرابة، فهي من اختصاص علم متن اللغة، ولكن الغريب قسمان: غريب حسن، وغريب قبيح، فالألفاظ ثلاثة أقسام: قسمان حسنان وقسم قبيح، فالقسمان الحسنان، أحدهما: ما تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا، ولا يطلق عليه أنه وحشي، والآخر ما تداول استعماله الأول دون الآخر، ويُختلف في استعماله بالنسبة إلى الزمن وأهله، وهذا هو الذي لا يعاب استعماله عند العرب؛ لأنه لم يكن عندهم وحشيًا، وهو عندنا وحشيٌّ، وقد تضمن القرآن الكريم منه كلمات معدودة، والحديث النبوي منه شيئًا، وهي التي يُطلق عليها «غريب القرآن»، و«غريب الحديث»[1].

وأما تنافر الكلمات، فيحكم فيها الحس والذوق السليم والشعور النفسي.

٢. محور مخالفة القياس اللغوي

وهذا المحور يُعنى بإظهاره علم التصريف، فهو يتناول مفردات التراكيب المذكورة باعتبار صوغها، وأحوالها العارضة لصيغها وأجزائها من أنواع التغيرات بسببي الثقل والخفة[2]، فإن قيل: إن المخلَّ بالفصاحة هو مخالفة ما ثبت عن الواضع، وهذا لا يعلم من التصريف، فالجواب: إن ذكر الألفاظ الشاذة الثابتة في اللغة والقول

---

(١) الجزري، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير، ت: ٦٣٧هـ ـ ١٢٣٩م، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، ط٢، ١٤٠٣هـ، ج١ ص٢٦٢ـ٢٦٤.

(٢) الجرجاني، محمد بن علي بن محمد، ت: ٧٢٩هـ ـ ١٣٢٩م، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: د. عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٢.

بأنها شاذة يفيد العلم أن ما عداها ليس على خلاف ما ثبت عن الواضع[1].

٣. **محور ضعف التأليف والتعقيد اللفظي**

وهذا قد تكفّل بتخليص الكلام منه علمُ النحو؛ لأنه يتناول تراكيب الكلمات باعتبار أحوالها التي توجب معرفتُها صحة التركيب، كالتعريف والتنكير، والتذكير والتأنيث، والذكر والحذف، وما يقتضيه التركيب الصحيح من الإعراب والبناء العارض، فلو قيل: إن التعقيد اللفظي قد يكون سببه اجتماع أمور كل منها شائع الاستعمال جار على القوانين، وإذا لم يخالف القانون النحوي، فكيف يصح القول بأن علم النحو يبينه، فيُجاب: إن تسبب التعقيد اللفظي عن اجتماع تلك الأمور إنما هو لمخالفة الأصل فيها من تقديم وتأخير مثلاً، ومخالفة الأصل وإن جازت توجب عسر الدلالة والتعقيد، والنحو يُبيَّن فيه ما هو الأصل وما هو خلاف الأصل، وحينئذ فالنحو يُعرف به التعقيد اللفظي الحاصل بكثرة مخالفة الأصل[2].

٤. **محور المطابقة لمقتضى الحال، والاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى**

وهو اختصاص علم المعاني، وهو شيء جليل الأثر عظيم الخطر؛ لتناوله تراكيب المفردات باعتبار تطبيق أحوالها العارضة لها على أحوال المعاني بحسب اقتضاء الوقت الحاضر أثناء الكلام[3]، أي: ما به يطابق الكلام مقتضى الحال، فيُحترَز عن الخطأ في أداء المعنى.

---

(١) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، ت: ١٢٣٠هـ - ١٨١٥م، حاشية على مختصر المعاني، ضمن مجموعة شروح التلخيص، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص١٤٨.

(٢) المصدر نفسه ج١ص١٤٨.

(٣) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص٣.

٥. **محور التعقيد المعنوي**

وهو اختصاص علم البيان؛ لتناوله تراكيب المفردات باعتبار كون دلالتها على المراد بشركة العقل، فتثمر معرفة ما يزول به التعقيد المعنوي، وبه يميَّز السالم من المشتمل على التعقيد المعنوي، ويُعرف اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان(١).

٦. **محور وجوه تحسين الكلام**

وهذه قد أوجدوا لها علم البديع، لما احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة، وهو ينظر في تراكيب المفردات باعتبار نسبة بعضها إلى بعض لفظًا أو معنًى بالتحسين والتقبيح، ومراعاة فضائله تكون بعد فصاحة الكلام ومطابقته لمقتضى الحال(٢).

ما تقدم من الكلام كان في ناحية المحاور التي من الممكن أن يُستخرج منها الوجوه الإعجازية، وأما من الناحية العملية والتطبيقية، فيقال: **إن الكلام عن هذا الجانب من الموضوع يكون بالنظر إلى ما يمكن أن يحتمله المقام مما قد يُتصوّر في الظاهر أنه مناسب، ومن ثم يكون النظر في إمكانية وضع المناسب بدلاً من المذكور، وبعدها يُرى وجه ارتباط الآية بسابقتها والتي تلحقها.**

فالكلام هنا يقتضينا أن ننظر في آي القرآن آية آية، وفي أكثر من وجه، وفي كلمات الآية، نقف ونسأل عن علة اختيار مادة الكلمة،

---

(١) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص٣، والمغربي، ابن يعقوب المغربي، ت: ١١٦٨هـ - ١٧٥٥م، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، مجموعة شروح التلخيص، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص١٥٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص٣، والتفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، ت: ٧٩٢هـ - ١٣٩٠م، مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح، ضمن مجموعة شروح التلخيص، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، ج١ ص١٥٠.

ولِـمَ اختُيرت هـذه، دون غيرهـا مـن مرادفاتها ومثيلاتها مما قد تـؤدي معناها، ولم تكن رديفتها[1]؟ ويُستقرأ، بعد فقه دلالة المادة الأصلية في العربيـة، استعمالُ القـرآن للكلمـة بمختلـف صـيغها، ويُتـدبر سـياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في المصحف كله، ثم يُعرض عليها ما رُوي في تفسيرها، ويكون الهمّ في فهم وجه عدول القرآن عن مثيلاتها، والكل من معجم الألفاظ القرآنية[2]، وكذا نسأل عن علة صوغ الكلمة اسمًا أو فعلاً، فإن كانت اسمًا فلِمَ جاءت نكرة، ولم تأت معرفة، أو العكس، ولِمَ عُرِّفت بهذا الطريق دون غيره[3]؟ وإن كانت مصـدرًا فلِـمَ كـان ميميًّـا مثلاً ولم يكـن عاديًّـا، كـالفرق بـين «مَفْعَـل»، و«فَعْل» مثلاً؛ لأن هذا وإن كان مما لم يفرق بينه النحويون، ولكنه في حكـم البلاغـة والعلـم بجـوهر الكـلام يختلـف، ومـن لم يعـرف جـوهر الكـلام لم يعـرف إعجـاز القـرآن[4]، وإن كانـت فعـلاً، فيُسأل عـن علـة مجيئه ماضيًا أو مضارعًا أو أمرًا، ولِمَ أخذت الكلمة مكانها هذا الذي أخذتـه في الآيـة، فتقـدمت أو تـأخرت؟ ومـاذا لـو تبادلـت الكلمـات أماكنـها في الآيـة، فتتقـدم المتـأخرة، وتتـأخر المتقدمـة، ثم يُنظـر في مـا تسمح به الصنعة الإعرابية؛ فيُختار للإعراب أفضل الأوجه التي تبلغ بالقرآن أعلى درجات مطابقة المعنى المراد في المكان الخاص، فيقال مثلاً: لِمَ اختير كذا ولم يختر كذا؟ أو لِمَ كانت كذا ولم تُجعل كذا؟ ويُنظر

---

(١) إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ج٢ص٢٠٥.

(٢) الإعجاز البياني في القرآن، ص٢٧٦.

(٣) الإعجاز البلاغي، ص٢٣٧.

(٤) السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، أبو القاسم، ت: ٥٨١هـ ـ ١١٨٥م، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج٥ص٢٣٦.

بعدها في وضع الكلمات المختارة وتناسبها في الجملة الواحدة، وهل الجملة اسمية أو غيرها، وموقع الجمل مع بعضها، وهل يمكن لهذه الجملة أن يختلف موقعها، وكذا موقعها داخل الكلام.

ثم يُنظر في علم المناسبة؛ لأنه علم شريف قل اعتناء المفسرين به لدقته، فيُسأل: لِمَ جُعلت هذه الآية إلى جنب هذه، وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه، ويُشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، أما إن وقع على أسباب مختلفة، فلا يقع فيه ترابط، والرابط في هذا بما لا يُقدر عليه إلا بربط ركيك، متكلف، ويصان عن مثله القرآن، فينبغي في كل آية أن يُبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، وهكذا في السور يُطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له.

والمفيد في معرفة مناسبات الآيات في جميع القرآن أن يُنظر إلى الغرض الذي سيقت له السورة، ثم يُنظر إلى ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، ويُنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، ويُنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام أو اللوازم التابعة له، التي تقتضي البلاغة فيها شفاءَ الغليل بدفع عناء الاستشراف للوقوف عليها.

فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، فإذا فُعل تبين وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية في كل سورة[1].

وقد يُعرَّج في بعض الأحيان على نكت قد تُلحظ في قراءة عشرية أو فوقها، فيُلتمس لكل سؤال جوابٌ، هذا سر من أسرار الكلام، يرى منه أن لا يمكن وضع لفظ في القرآن مكان لفظ يقاربه أو يرادفه في

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن ج١ ص٤٣-٤٩.

الظاهر، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز، وبالتالي سيكون الناظر المنصف على قناعة أن القول بالترادف في الألفاظ وتساوي بنية الجمل التركيبية في المعنى والدلالة، مما لا يمكن القبول به في كلام كثير من البلغاء بله كلام رب العالمين الذي تحدى بأقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء من العرب العرباء، فلم يجد به قديرًا، وأفحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان.

ولعل بمثال يسير تتضح الفكرة اتضاحًا جليًّا، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، يمكن أن تلاحظ فيه الأسئلة الآتية:

١. لماذا اختيرت مادة (ح.م.د)، دون (ش.ك.ر)، أو (م.د.ح)؟
٢. لماذا كانت (الحمد) اسمًا، ولم تكن فعلاً (أحمد، نحمد، احمدْ، ...)؟
٣. لماذا عرفت بـ«أل»، دون غيرها من طرق التعريف (حمد الله)؟
٤. لماذا كانت (الحمد) مرفوعة، ولم تكن منصوبة (حمدًا)؟
٥. لماذا تقدمت (الحمد لله)، ولم تتأخر (لله الحمد)؟
٦. لماذا ذكر اسم الجلالة، ولم يذكر غيره من الأسماء (الحمد للرحمن، ...)؟
٧. لماذا استعملت مادة (ر.ب.ب)، دون غيرها (إله، خالق، ...)؟
٨. لماذا لم تكن اسم فاعل (رابّ، مربٌّ)، أو فعلاً (ربَّى، يربِّي)؟
٩. لماذا جاءت (ربِّ) تابعًا، وأيّ تابع هي (صفة، بدل)، وما الفرق بين التابعين هنا من حيث المعنى، ولِمَ لم تأت (ربُّ) مرفوعة، أو (ربَّ) منصوبة ؟
١٠. لماذا عرّفت بالإضافة ولم تعرّف بـ«اللام»، ولماذا أضيفت لما بعدها أصلاً، ولم يقل: «الرب للعالمين»؟
١١. لماذا اختيرت مادة (ع.ل.م)، دون (ع.ق.ل)، أو (خ.ل.ق)؟

١٢. لماذا جُعلت بهذه الصيغة (فاعَل)، ولم تجعل (فاعِل)، أو (الذين يعلمون)؟

١٣. لماذا عرفت بـ«أل»، وما نوع هذه اللام (العهد، الجنس، الاستغراق)؟

١٤. لماذا جمعت جمع السلامة، ولم تُجمع جمع التكسير؟

١٥. لماذا فُصلت عما قبلها وعما بعدها؟

١٦. ما هو وجه الترابط بين مفردات الآية؟

١٧. لماذا تقدمت هذه الجملة، ولم تتقدم غيرها، وما أهميتها في السورة؟

١٨. ما هو وجه مناسبتها لما قبلها ولما بعدها؟

١٩. ما هي القراءات التي في الآية، وما وجه كل منها من ناحية الإعراب؟

٢٠. ما هي الوقوفات التي فيها، وما تأثيرها على المعنى؟

فهذه آية قصيرة من حيث العدد، وقد لوحظ فيها عشرون سؤالاً، فما بال الآيات التي احتوت أكثر من هذا، واحتوت على أوجه من المعاني والبيان والبديع، والكلمات النادرة، والصياغات النحوية التي تتضمن الخروج عن المألوف في صوغ الكلام، فكم سيكون حجم الأسئلة فيها يا ترى!

وبهذا ينتهي الباب الأول، وهو الدراسة النظرية والتأريخية والتأصيلية لمسألة الإعجاز والنظريات المقولة فيه، والطرق العلمية والعملية الموصلة إلى شيء من بلاغة النظم القرآني المجيد.

الباب الثاني
الدراسة التطبيقية

هذا الباب سيتضمن التطبيق العملي لمادة النظرية المتقدمة، وهو على فصلين:

الفصل الأول: سورة أم الكتاب (الفاتحة)

كونها احتوت على مقاصد القرآن والدين والشريعة، وهي سبع آيات على الصحيح تلخصت فيها رسالة الله إلى الثقلين.

والفصل الثاني: الآي السبع الأول من البقرة

كونها قد بينت أصناف الناس في هذا القرآن والدين والشريعة، فهي لخصت حال الثقلين مع الله تبارك وتعالى، فاتفقتا عدًّا ومعنًى، ولا يُعترض بآيات وصف المنافقين؛ لأنهم بالنتيجة يعودون إلى الصنف الثاني، وذكرهم جاء زيادة في بيان حالهم السيء.



الفصل الأول

سورة أم الكتاب (الفاتحة)

سورة الفاتحة هي أم القرآن، وهي السبع المثاني، وهي مجمل القرآن ومفصله، وهي الشافية والكافية، وآياتها سبع على الصحيح من أقوال أهل العلم، والخلاف في البسملة: أمِن القرآن هي، أم لا ، وإن كانت منه، فهل هي من الفاتحة، أم لا، وإن كانت منها، فهل تجب قراءتها جهرًا أم لا؟

ليس من السهل الإجابة عن مثل هذا السؤال؛ لما عُرف عن المسألة من كثرة الآراء وتصارع الأدلة والاستدلالات فيها، حتى أن التعدد في وجهات النظر قد يبلغ إلى الصدر الأول، إضافة إلى أن بعض هذا النوع من البحث ليس من شأن هذا الكتاب النظرُ فيه كونه من العوارض الذاتية لعلم الفقه، ولكن لأهمية أحكام البسملة عند المسلمين ستُذكر هنا وجهة نظر لاحت لقائلها بعد النظر في أدلة المسألة، وليس الغرض منها النفي ولا الإهمال لما سبق من الآراء؛ كون مثل هذه المسائل مما الخلاف فيها مستساغ جائز، وأن كل صاحب رأي فيه، له نظره الخاص في المسألة، وسيُقتصر الكلام على أهم ما يبدو أنه معقد، مع التحاشي عن الكلام في الأحاديث والآثار؛ لأن هذه مسائل قد تكلف الكلام فيها ابن عبد البر في (الإنصاف)[1]، والرازي في مقدمة تفسيره الكبير وغيرهما، وعلى إبراز أهم مواطن

(١) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، أبو عمر النمري القرطبي المالكي ، ت: ٤٦٣هـ ـ ١٠٧١م، الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٤٣هـ، ونسخة دراسة وتحقيق: عبد اللطيف بن محمد الجيلاني، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٩٩٧م.

الاتفاق والاختلاف؛ ليسهل على طالب العلم معرفة موارد المسألة وآثارها.

مما اتفق عليه المسلمون هو قرآنية ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في سورة النمل، وأنها فيها جزء آية، وحكمها حكم سورتها من النواحي كلها، وأما سوى سورة النمل، فعلى ثلاثة أقوال:

الأول: ليست من القرآن، وإنما كُتبت تبركًا بها، وهذا مذهب مالك[1]، وطائفة من الحنفية، ويحكى رواية عن أحمد، ولا يصح عنه، وهو قول في مذهبه.

الثاني: من كل سورة، إما آية، وإما بعض آية، وهذا مذهب الشافعي[2].

الثالث: من القرآن حيث كُتبت آية من الكتاب في أول كل سورة وليست من السورة، وهو مذهب ابن المبارك[3]، وأحمد وهو قول متأخري الحنيفة المحققين[4].

---

(١) الأصبحي، مالك بن أنس بن مالك، أبو عبد الله، ت: ١٧٩هـ - ٧٩٥م، الأعلام ج٥ص٢٥٧.

(٢) الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس، أبو عبد الله، ت: ٢٠٤هـ -٨٢٠م، الأعلام ج٦ص٢٦.

(٣) الحنظلي، عبد الله بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمن، ت: ١٨١هـ - ٧٩٧م، الأعلام ج٤ص١١٥.

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، أبو العباس الحراني، ت: ٧٢٨هـ - ١٣٢٨م، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة المساحة العسكرية، القاهرة، بلا تاريخ، ج٢٢ص٤٠٥-٤٠٧، ونسخة أخرى، تحقيق: خيري سعيد وجماعة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلا تاريخ.

قال العيني[1]: «ونحن نقول: إنها آية مستقلة قبل السورة، وليست منها جمعًا بين الأدلة»، وقال[2]: «والصحيح من مذهب أصحابنا أنها من القرآن؛ لأن الأمة أجمعت على أن ما كان مكتوبًا بين الدفتين بقلم الوحي، فهو من القرآن الكريم، والتسمية كذلك، وينبغي على هذا أن فرض القراءة في الصلاة يتأدّى بها عند أبي حنيفة[3]»، وقال[4]: «...أنها آية من القرآن حيث كتبت، وأنها مع ذلك ليست من السور، بل كتبت آية في كل سورة؛ ولذلك تتلى آية مفردة في أول كل سورة كما تلاها النبي صلى الله عليه وسلم حين أنزلت عليه: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾[5]».

بعد هذا العرض الموجز يتحصل لدينا أن من العلماء من لم يقل بقرآنيتها، ومنهم من قال، وهؤلاء قسم قال: «هي من الفاتحة»، وقسم قال: «لا، بل هي آية مستقلة لا من الفاتحة ولا من غيرها».

ويمكن نقد ما تقدم من الأقوال، وبيان الراجح منها بالآتي:

أما القول بأنها ليست من القرآن، فيدفعه هذا الكم الهائل من النصوص التي تكاد تورث العلم اليقيني، فإن عدم اعتبار البسملة آية من القرآن فيما سوى النمل مما لا يمكن احتماله، ولا الأدلة تسعفه.

(١) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين، ت: ٨٥٥هـ ـ ١٤٥١م، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ج٥ص٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه ج٥ص٢٩١.

(٣) الكوفي، النعمان بن ثابت، أبو حنيفة، ت: ١٥٠هـ ـ ٧٦٧م، الأعلام ج٨ص٣٦.

(٤) عمدة القاري ج٥ص٢٩٢، والبناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ج٢ص١٣٤ـ١٤٤.

(٥) سورة الكوثر، الآية ١.

فلو قيل: يكفي في عدم قبولها الاختلاف فيها. أجيب: بأن الغزّالي قد عارض كلام الباقلاني هذا بأن قال: «إن نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم ألا يبقى الخلاف، وإن ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيًّا، ثم قال: فإن قيل: (ليس من القرآن عدم)، فلا حاجة في إثبات هذا العدم إلى النقل؛ لأن الأصل هو العدم، وأما قولنا: (إنه قرآن)، فهو ثبوت فلابد له من النقل، فالجواب: هذا وإن كان عدمًا إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن، فهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل»[1]. قال ابن تيمية[2]: «والتحقيق: أن هذه الحجة مقابلة بمثلها، فيقال لهم: بل يُقطع بكونها من القرآن حيث كتبت، كما قطعتم بنفي كونها ليست منه،...، فإن قال المنازع: إن قطعتم بأن البسملة من القرآن حيث كتبت، فكفروا النافي. قيل لهم: وهذا يعارض حكمه إذا قطعتم بنفي كونها من القرآن، فكفروا منازعكم»، وقال[3]: «وبهذا يتبين أن من قال من الفقهاء: إنها واجبة، على قراءة من أثبتها، أو مكروهة، على قراءة من لم يثبتها، فقد غلط، بل القرآن يدل على جواز الأمرين،...، وبهذا يتبين أن من أنكر كونها من القرآن بالكلية إلا في سورة النمل، وقطع بخطأ من أثبتها بناء على أن القرآنية لا تثبت إلا بالقطع، فهو مخطئ في ذلك، ويقال له: ولا تنفى إلا بالقطع أيضًا، ثم يقال له: من أثبتها يقطع بأنها ثابتة، ويقطع بخطأ من نفاها، بل التحقيق: أن كون الشيء قطعيًّا أو غير قطعي، أمر إضافي، والقراءات تدل على جواز الأمرين، ولكن القراءة بها أفضل، وهذا قول جمهور

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ج١ص١٩٥، بتصرف.

(٢) مجموع الفتاوى ج٢٢ص٤٣٢ـ ٤٣٣.

(٣) المصدر نفسه ج٢٢ص٣٥٤ ـ٣٥٥.

العلماء يجوّزون هذا، ويرجحون قراءتها، ويخفونها عن غيرها من القرآن؛ لأنها تابعة لغيرها»، وهذا يكفي لرد قولهم؛ لأن هذا الاستدلال أقوى ما لديهم، وما سواه لا دليل فيه قاطع.

أما القول بقرآنيتها وأنها آية مستقلة وليست من السورة، فهذا مما لا نظير له، للزومه وجود مئة وثلاث عشرة آية هي من القرآن، ولا تدخل تحت سورة من سوره، والمعروف من دين الإسلام أن الآية القرآنية جزء من سورة، ومجموع هذه السور هو القرآن الكريم كتاب المسلمين، فوجود آية في القرآن الكريم، وهي غير داخلة تحت سورة من سوره، مما لا نظير له ولا يعرف في دين الإسلام؛ لأن الآية كانت إذا نزلت قال فيها النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم[1]: «**ضَعُوا هَذِهِ الآيَاتِ فِي مَوْضِعِ كَذَا وَكَذَا**». قال الزمخشري[2]: «وفصّله سورًا، وسوره آيات»، ونبه على هذا الشريف الجرجاني بقوله[3]: «الثانية: أن يردَّ على من قال: إنها آية منفردة عن السور، بناء على ما قدّمه من أن القرآن مفصّل سورًا وسوره آيات، أي: إذا كانت آية من القرآن كانت من سوره قطعًا»، فتحتم أن هذه الآيات إما أن تكون تامة أو بعض آية من السورة، ولعل أهم ما يمكن أن يوضع للنقاش في هذه المسألة

---

(١) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، ت: ٤٥٨هـ ـ ١٠٦٦م، السنن الكبرى، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الهند، ط١، ١٣٤٤هـ، كتاب الصلاة، باب الدليل على أن ما جمعته مصاحف الصحابة رضي الله عنهم كله قرآن و﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في فواتح السور سوى سورة (براءة) من جملته، ج٢ص٤٢ (الحديث٢٤٧٢).

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ج١ص٤١.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، المعروف بالسيد الشريف، ت: ٨١٦هـ ـ ١٤١٣م، حاشية على الكشاف، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ، ج١ص٢١ـ٢٢.

ويُستدل به عليها حديث «**قَسَمْتُ الصَّلاَةَ**»[1]؛ لأن ابن عبد البر قال عنه[2]: «لا أعلم حديثًا في سقوط ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، من أول فاتحة الكتاب أبين من حديث العلاء هذا»، وكذا قال هذا الكلام غيره، فاستدلالهم به على نفي كون البسملة من الفاتحة فيه ما فيه؛ لأنه إن أريد من هذا الحديث ظاهره الصرف، فإن نصف الفاتحة باعتبار التشديدات، أو في عدمها سيكون بعد ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فلا يتحقق ما قيل من: أن النصف يكون بـ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ من طرف العبد، و﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ من طرف الله عز وجل، هذا إن أُخذ هكذا بالظاهر الصرف، ولكن الحقيقة أن كل من شرح الحديث نظر فيه إلى نوع تجوّز في لفظ «الصلاة»، ما يعني أن لفظ الحديث ليس على هذا الظاهر الصرف، وإنما أريد بذكر هذه الآيات هنا هو ما تختص به هذه السورة دون غيرها من السور، لا ما تشترك به هي مع غيرها، وبالتالي سيكون من الحتم أخذ الحديث مؤولاً محتملاً، وبالتالي لا منع من أن يحمل معنى الحديث على التنصيف المعنوي، كما في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم[3]: «**الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيْمان**»، فكأن الحديث يشير إلى نوع تجاذب للكلام بين العبد وربه، فإن العبد يثني ويطلب، والله يقبل ويعطي، ولعل من هذا التحاور جاءت المناصفة، هذا من وجه،

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسر له من غيرها، ص٢٠٠ (الحديث ٣٩٥).

(٢) الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف، ص١٦٧.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، ص١٣٧ (الحديث٢٢٣).

ومن وجه آخر، فهناك روايات ضعيفة تذكر البسملة، ربما يُستأنس بها[1].

وأما القول بأن البسملة من الفاتحة، فهو الذي ترتاح إليه النفس، لكنّ في الجهر بها شيئًا؛ لأن قولهم: بأن المقصود بالبداية بالحمدلة هو تعبير عن ذكر اسم السورة، مما يخالَف به الظاهر بلا دافع صحيح؛ كون المقروء في الصلاة مما لا يخفى على الناس في ذاك الزمان وتلك الظروف؛ لأنه من ضروريات الدين ومما تعم به البلوى، حتى يقوم أنس بن مالك رضي الله عنه، ويقول لهم: «كان الناس يبتدئون صلاتهم بالفاتحة»، وإنما أراد بقوله: «**بالْحَمْدُ لِلَّهِ**»[2]، أنهم يبتدئون بهذه الآية صراحة، ولا يجهرون بالبسملة، وأما ما يُحتج به من الجهر بالبسملة، فكثير من أهل الحديث قالوا[3]: «لا يصح في الجهر بالبسملة حديث مرفوع»، وإنما هي أقوال لصحابة وتابعين، وبالتالي لا يصح رد الصحيح ظاهر الدلالة بالضعيف المؤول.

فالبسملة آية تامة في الفاتحة، وهي إما آية مستقلة في بقية السور، وهو الأنسب؛ لأن لا فرق بين الفاتحة وغيرها، أو بعض آية كما في

---

(١) الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد، أبو الحسن، ت: ٣٨٥هـ ـ ٩٩٥م، سنن الدارقطني، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك، ج١ص٣١٢ (الحديث٣٥).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، ص٨٧ (الحديث٧٤٣)، وصحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة، ص٢٠٣ (الحديث٣٩٩).

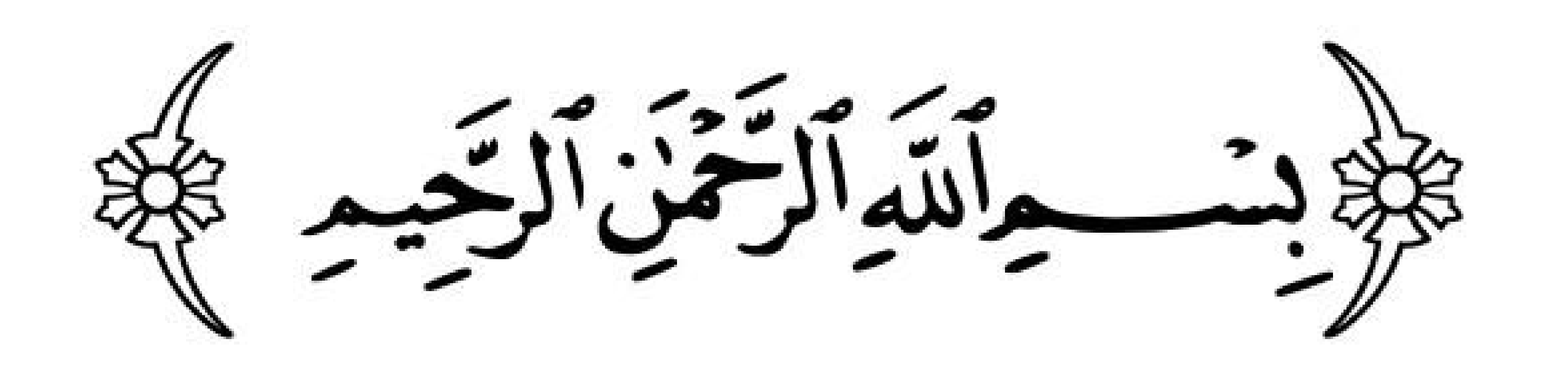
(٣) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، أبو الفضل، ت: ٨٥٢هـ ـ ١٤٤٩م، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص١٣٦.

بعض النصوص، وهو الأكثر وفاقًا للعلماء، وأن السنة عدم الجهر بالبسملة في الصلاة، وهو الموافق للأحاديث الصحيحة، فإن احتيج إلى تبيين أنها من الفاتحة وأنها تقرأ في الصلاة، فلا بأس بالجهر بها؛ لصحته عن كثير من الصحابة والتابعين، خصوصًا إذا كان المصلون ممن لا يقرؤون الفاتحة بحال، فالجهر بها هنا مطلوب لتُعلم سنية قراءتها، كما جهر ابن عباس رضي الله عنه بالفاتحة في الجنازة، وكما جهر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالاستفتاح، **فإن الإنسان يسوغ له أن يترك الأفضل؛ لتأليف القلوب واجتماع الكلمة خوفًا من التنفير عما يصلح**، كما ترك النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بناء البيت على قواعد إبراهيم لكون قريش كانوا حديثي عهد بالجاهلية، وخشي تنفيرهم بذلك؛ لتقدم مصلحة الاجتماع والائتلاف على مصلحة البناء على قواعد إبراهيم، وكما صلى ابن مسعود خلف عثمان رضي الله عنهما في السفر متمًّا، وقال: «الخلاف شر»[1]، وعليه فلا تُشرع المداومة على الجهر بها. هذا ما بدا.

وصلى الله على إمام الأبرار وسيد الأخيار محمد
وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار
وسلم تسليمًا
كثيرًا.

(١) مجموع الفتاوى ج٢٢ص٤٠٧، و٤٣٦، و٤٤٢.

الآية الأولى







الباء: حرف هجاء من حروف المعجم مخرجها من بين الشفتين عند انطباقهما قرب مخرج الفاء، وتلفظ بالمد، أي: الباء، وجمعها: باءات، وبالقصر، أي: البا، وجمعها: أبواء، والنسبة إليها: باوي وبائي، وتسمى حرف جر وإضافة؛ لأن وضعها على أن تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، والغرض منها تعليق الشيء بالشيء، ويأتي على ثلاث حالات: اختصاص الشيء بالشيء، واتصال الشيء بالشيء، وعمل الشيء بالشيء، وحركتها الكسر، وبنيت على حركة لاستحالة الابتداء بالساكن، وخُصّ الكسر دون الفتح تشبهًا بعملها، وفرقًا بينها وبين ما يكون اسمًا وحرفًا، وقد تبدل ميمًا، نحو: بكة ومكة، ولازب ولازم، وقد تضمر في نحو: اللهِ لأفعلن، وفي نحو: خيرٍ، لمن قيل له: كيف أصبحت؟

ومعانيها مختلفة وأكثر ما ترد:

١. الإلصاق لما ذُكر قبلها من اسم أو فعل بما انضمت إليه.

٢. التعدية، أي: جعل اللازم متعديًا، وإلصاق معنى الفعل إلى معموله بالواسطة.

٣. الاستعانة، نحو: كتبت بالقلم.

٤. السببية، نحو: لن يدخل أحد الجنة بعمله.

٥. المصاحبة، نحو: اشتريت الفرس بلجامه.

٦. الظرفية بمعنى (في)، نحو: جلست بالمسجد.

٧. البدل، نحو: استبدلت هذا الكتاب بذاك.

٨. المقابلة، نحو: اشتريت الكتاب بألف دينار.

٩. المجاوزة كـ(عن)، وقيل: تختص بالسؤال، نحو: سألت بالنحو عليمًا.

١٠. الاستعلاء بمعنى (على)، نحو: زيد بالسطح.

١١. التبعيض، بمعنى (من)، نحو: عينًا يشرب بها عباد الله.

١٢. القسم، وهي الأصل في حروف القسم وأعم استعمالاً من الواو والتاء.

١٣. الغاية بمعنى (إلى)، نحو: أحسن الله بي.

١٤. التوكيد، وهي الزائدة، نحو: أحسن بزيد، أي: حسن زيد.

١٥. العوض عن محذوف، نحو: انظر بمن تثق، أي: من تثق به.

١٦. إرادة التشبيه، نحو: رأيت بفلان القمر، وغيرها الكثير من المعاني[1].

و﴿اسْمِ﴾، السين والميم والواو أصل يدل على العلو، يقال: سموت، إذا علوت، وأما الواو والسين والميم فأصل واحد يدل على أثر ومعلم، يقال: وسمت الشيء وسمًا، إذا أثرت فيه بسمة، وفي اشتقاق (اسم) قولان:

---

(١) ابن سيده، علي بن إسماعيل، أبو الحسن، ت: ٤٥٨هـ ـ ١٠٦٦م، المخصص، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، ج٤ السفر الرابع عشر ص٥١، ومختار الصحاح (ب ا)، ص٣٨، ولسان العرب حرف الباء الموحدة ج١ص١٩٨، وحرف الألف اللينة ج٢٠ص٣٢٦، والقاموس المحيط باب الألف اللينة، ص١٧٣٩، وتاج العروس باب الألف اللينة ج٤٠ص٣٩٧، وابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، أبو محمد الأنصاري، ت: ٧٦١هـ ـ ١٣٦٠م، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥م، ص١٣٧، وابن قاسم، الحسن بن قاسم بن عبد الله، أبو محمد المرادي، ت: ٧٤٩هـ ـ ١٣٤٨م، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٣٦.

الأول: أنه مشتق من السمو، أي: العلو؛ لأنه تنويه ودلالة على المعنى.

الثاني: أنه مشتق من السمة، أي: العلامة؛ لأنه علامة على مسماه.

والصحيح أنه منقوص حُذفت لامه وغُيِّر؛ ليكون فيه بعض ما في الفعل من التصرف؛ إذ كان أشبه به من الحرف، وقيل: إن ألف الوصل إنما لحقته عوضًا من النقص، وهو مشتق من الفعل الثلاثي المجرد الناقص (سَما يَسْمُوْ سُمُوًّا) من باب: نَصَرَ، وأصله: سَمَوَ، قُلبت واوه ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، واسم الشيء: علامته، وتقديره: افْعٌ، والذاهب منه الواو، والهمزة عوض عنها لأنهم لو عوضوا موضع المحذوف لكان المحذوف أولى بالإثبات، واختُلف في أصله، فقيل: فِعْل، وقيل: فُعْل، وليس من (وسم) حذفت فاء الكلمة (الواو)، وعوض عنها الهمزة، ويكون وزنه: اعْلٌ، ولم يصح؛ لأنه لو كان كذلك لقيل في التصغير: وُسَيْمٌ، وفي الجمع: أَوْسام، ولأن القائل يقول: أَسْمَيْتُه، ولو كان من (السمة) لقال: وَسَمْتُه، وما يؤيد المذهب الأول أن جمعه (أسماء) على رد لام الفعل، وكذلك تصغيره (سُمَيّ)، ولأنه لا يُعرف شيء إذا حذفت فاؤه دخله ألف الوصل إنما تدخله تاء التأنيث، كـ(الزنة والعدة والصفة)، وما أشبه ذلك.

وربما يقال: الاسم كلمة تدل على المسمى دلالة الإشارة دون الإفادة، أي: أن الغرض منه أن تشير إلى المسمّى ليُتنبه عليه أو تخرجه ذلك المخرج، وليس الغرض أن تفيد السامع به معنى أو أخرجته ذلك المخرج، فهو وسمٌ وسمة توضع على الشيء ليفصل به بعضه عن بعض، وهذا يدعم القول الثاني في اشتقاق الاسم، فإن دل الاسم على معنى يقوم بذاته، فاسم عين، وإلا فاسم معنًى، وجوديًا كان،

كالعلم، أو عدميًّا، كالجهل، وجمع (أسماء): أسامي، وأسامٍ، والنسبة إليه: سُمَوي، اسْمِي.

وفيه ثماني عشرة لغة: (إسْمٌ وهي المشهورة، وأُسْمٌ، واَسْمٌ، وسِمٌ حُذفت همزة الوصل ونُقلت حركتها إلى السين، وسُمٌ، وسَمٌ، وسِما، وسُما، وسَما، وسِمَة، وسُمَة، وسَمَة، وسِماة، وسُماة، وسَماة، وسِماء، وسُماء، وسَماء)[1].

﴿ٱللَّهِ﴾

الهمزة واللام والهاء أصل واحد، وهو التعبد، فالإله الله تعالى، وسُمّي بذلك لأنه معبود، ويقال: تألّه الرجل، إذا تعبد، والواو واللام والهاء أصل صحيح يدل على اضطراب شيء أو ذهابه، والموله: الذي وله عقله، يقال: رجل واله، فقولهم في التحير: أَلِهَ يَأْلَه، ليس من الباب؛ لأن الهمزة واو.

واختُلف في أصل اسم الجلالة، فقيل: جامد مرتجل، أي: أنه علم ليس له أصل اشتُق منه، وهو خطأ من وجهين:

أحدهما: أن كل اسم علم فلا بد من أن يكون له أصل نقل منه أو غُيّر عنه.

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين القزويني، ت: ٣٩٥هـ - ١٠٠٤م، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م، ج٣ص٩٨، وج٦ص١١٠، والمخصص ج٥ السفر السابع عشر ص١٣٤، ومختار الصحاح (س م ا)، ص٣١٥، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل السين ج١٩ص١٢١، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل السين، ص١٦٧٢، وتاج العروس باب الواو والياء فصل السين ج٣٨ص٣٠١، والصبان، محمد بن علي، أبو العرفان، ت: ١٢٠٦هـ - ١٧٩٢م، حاشية على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، تحقيق: محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ج١ص١١١.

الثاني: أن أسماء الله أغلبها صفات، وليست أسماء صرفة خالية مما تحتها من المعاني، كما هو الحال في الأعلام الجارية مجرى التلقيب لا الوصف.

وقيل: هو مشتق، وعلى القول باشتقاقه، فأصل اسم الجلالة: الإله، حذفت الهمزة وجعلت الألف واللام عوضًا لازمًا، وصار الاسم بذلك كالعلم.

وأصل اشتقاقه من الفعل الثلاثي مهموز الفاء (أَلَهَ يَأْلَه إِلاهَةً وأُلُوهَةً وأُلُوهِيَّةً)، من باب (فَتَح): عَبَدَ عِبادَةً، وهو (إلاه) كفِعال بمعنى: مألوه؛ لأنه مألوه، أي: معبود، أُدخلت عليه الألف واللام تعريفًا، فقيل: الإلاه، ثم حذفت الهمزة تخفيفًا؛ لكثرته في الكلام، فلما تركوا الهمزة حولوا كسرتها في اللام التي هي لام التعريف، وذهبت الهمزة أصلاً، فقالوا: أَلِلاه، فحركوا لام التعريف التي لا تكون إلا ساكنة، ثم التقى لامان متحركتان، وأدغموا الأولى في الثانية، فقالوا: الله.

وقيل: مشتق من (أَلِهَ يَأْلَهُ أَلْهًا)، من باب (فَرِحَ): تَحَيَّرَ، وأصله: وَلِهَ يَوْلَهُ وَلْهًا؛ لأن العقول تأله في عظمته، أي: تتحير، أو هو من: أَلِهَ إليه، إذا فزع ولاذ؛ لأنه سبحانه المفزع الذي يُلجأ إليه في كل أمر.

والله علم لذات الإله الحق الواجب الوجود دال دلالة جامعة لجميع الأسماء الحسنى الإلهية الأحدية المستجمع لجميع صفات الكمال، فهو جمع جميع الحقائق الوجودية، وهو الإله المستحق للعبادة، والقادر على ما تحقّ به العبادة، ومن زعم أن معنى (إله) معنى (معبود)، فقد أخطأ، وشهد بخطئه القرآن وشريعة الإسلام؛ لأن جميع ذلك مقر بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ولا شك أن الأصنام

كانت معبودة في الجاهلية على الحقيقة، إذا عبدوه، وليس بإله لهم، فقد تبين أن الاله هو الذي تحق له العبادة وتجب[1].

﴿ألْ﴾

أصلها وتسميتها

دارت آراء العلماء في أصل لام التعريف حول ثلاثة مذاهب:

الأول: أن أداة التعريف هي اللام وحدها، زيدت عليها همزة الوصل؛ لتعذر الابتداء بالساكن، ولم تتحرك؛ لأن الضمة ثقيلة وعند تحريكها بالكسر والفتح يلزم الالتباس باللام الجارة ولام التأكيد، وفُتحت الهمزة على خلاف سائر همزات الوصل تخفيفًا؛ لكثرة دورها، وهذا مذهب سيبويه.

الثاني: أن أداة التعريف هي الهمزة وحدها، زيدت اللام للفرق بينها وبين همزة الاستفهام، وهو مذهب المبرد.

الثالث: أن أداة التعريف هي الهمزة واللام، كـ(هل)، وهو مذهب الخليل، وهمزتها همزة قطع عُوملت غالبًا معاملة همزة الوصل؛ لكثرة استعمالها.

ثم اختلفوا في تسميتها، فسماها بعضهم: (أل)، وسمها البعض الآخر: الألف واللام، والأفصح في من اعتبر أن أداة التعريف هي الهمزة واللام، أن يعبر عنها بـ(أل)؛ لأن الكلمة إن وُضعت على حرف واحد نُطق باسمها، وإن وُضعت على أكثر من حرف نُطق بمسماها؛ دفعًا للتطويل، وأما عند من يعتبر أن أداة التعريف هي اللام وحدها

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ج١ص١٢٧، ج٦ص١٤٠، والمخصص ج٥ السفر السابع عشر ص١٣٤، ومختار الصحاح (أ ل هـ)، ص٢٢، ولسان العرب حرف الهاء فصل الهمزة ج١٧ص٣٥٨، والقاموس المحيط باب الهاء فصل الهمزة، ص١٦٠٣، وتاج العروس باب الهاء فصل الهمزة ج٣٦ص٣٢٠.

والهمزة زائدة أو الهمزة وحدها واللام للفرق، فلا بأس من التعبير عنها بـ(الألف واللام)؛ كون الكلمة عنده موضوعة على حرف واحد.

ولهذه اللام حالتان قبل الأحرف:

الأولى: الإظهار، وتكون قبل أربعة عشر حرفًا هي: (أ، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، هـ، و، ي)، وتسمى هذه اللام: اللام القمرية، وقد يُطلق على هذه الحروف: الحروف القمرية، كما قد يُسمى هذا الإظهار بالنظر إلى هذه الحروف: إظهارًا قمريًّا، وسبب التسمية: أن القمر لا يؤثر نوره في غيره كالشمس، كذلك هذه الحروف لا تؤثر تأثيرها أصلاً في اللام عند اتصالها بها، هكذا قيل.

الثانية: الإدغام، وتكون قبل أربعة عشر حرفًا أيضًا، أي: ما تبقّى من الأحرف، وهي: (ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن)، وتسمى هذه اللام: اللام الشمسية، وقد يُطلق على هذه الحروف: الحروف الشمسية، كما قد يُسمى هذا الإدغام بالنظر إلى هذه الحروف: إدغامًا شمسيًّا، وسبب التسمية: أن الشمس كما تؤثر في القمر بحيث يصير هو منوّرًا، كذلك هذه الحروف عند اتصالها بلام التعريف مؤثرة فيها بحيث تصير اللام مثلها، هكذا قيل.

أنواعها وأوجه مجيئها

الألف واللام متى أُطلقت إنما يراد بها التي للتعريف، فإذا أُريد غيرها قيد بالموصولية، أو الزائدة، فهي على ثلاثة أوجه: اسمية وحرفية وزائدة.

فالاسمية هي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين، وتكون اسمًا موصولاً بمعنى: (الذي) و(التي) وفروعهما، نحو: الكاتب، والمكتوب، وهذه اللام تجوز تأويل الاسم بالفعل؛ لذا فالداخلة على

الصفة المشبهة واسم التفضيل ليست اسمًا موصولاً؛ لعدم صحة التأويل بالفعل، وقيل: هي في جميع ما تقدم حرف تعريف، ولا يصح؛ لمنعها اسمي الفاعل والمفعول من العمل، كما مُنع منه التصغير والوصف، وقيل: هي موصول حرفي، وليس بشيء؛ لعدم تأويلها بالمصدر. وربما وُصلت بظرف، أو بجملة اسمية، أو فعلية فعلها مضارع، وذلك دليل على أنها ليست حرف تعريف.

والحرفية هي الداخلة على النكرة، فتجعلها معرفة، وهي: إما جنسية، وإما عهدية، والسبب أن مدخول اللام لا بد من أن يكون له ماهية ومفهوم، وهي:

إما أن تشير إلى ماهية مدخولها من حيث هي، بأن لا تكون الأفراد ملحوظة، وتفيد تعريف الماهية والحقيقة والجنس، وهي التي لا تخلفها (كل)، لا حقيقة ولا مجازًا، نحو: الرجل خير من المرأة، وهذه تسمَّى (لام الجنس)، والفرق بين المعرف بـ(أل) هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق، وذلك لأن ذا الألف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن، واسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد.

وإما أن تشير إلى ماهية مدخولها، لا من حيث هي، بل من حيث تحقّقها في ضمن جميع الأفراد، وعندئذ تسمَّى (لام الاستغراق)، والاستغراق هنا إما في الأفراد، وهي التي تخلفها (كل) حقيقة، ومن دلائلها صحة الإستثناء من مدخولها، نحو: الإنسان خاسر إلا المؤمن، وصحة وصفه بالجمع، نحو: الطفل الذين لم يميزوا لا حرج منهم، وإما في خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها (كل) مجازًا، نحو: محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم الإنسان، أي: الإنسان الكامل في أخلاقه وشمائله، الجامع لمحاسن صفات البشر السابقين واللاحقين.

وإما أن تشير إلى تحقق الماهية في ضمن فرد معهود بين المتكلم والمخاطب، وهذه تسمَّى (لام العهد الخارجي)، نحو: عصت قريش الرسول، ولا بد في العهد الخارجي من تعيين فرد أو أكثر مذكور فيما سبق تحقيقًا أو تقديرًا، فيكون معهود هذه اللام إما ذِكريًّا، نحو: قرأت كتابًا الكتاب في علم النحو، وعلامتها: أن يسد الضمير مسدها مع مصحوبها، وإما حضوريًّا، نحو: اليوم أكملت الكتاب، وقيل: إن هذه اللام لا تقع إلا بعد أسماء الإشارة، أو (أي) في النداء، أو (إذا) الفجائية، أو في اسم الزمان الحاضر كـ(الآن)، وفيه نظر، ولا يُكتفى في العهد الخارجي بتعريف الجنس فقط؛ لأن معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من أفراده، بل يُحتاج فيه إلى معرفة أخرى، وبالتالي لا يصح إرجاع العهد الخارجي إلى الجنس وإدراجه فيه.

أو تشير إلى تحقق الماهية في ضمن فرد غير معهود بين المتكلم والمخاطب، بل يفرضه المتكلم، وهذه تسمَّى (لام العهد الذهني)، نحو: ذهب زيد إلى السوق واشترى اللحم، وقد تسمى (لام مجاز الحقيقة).

فالألف واللام إذا دخل في اسم، فردًا كان أو جمعًا، وكان ثمة معهود، يُصرف إليه إجماعًا، وإن لم يكن ثمة معهود، يحمل على الاستغراق عند المتقدمين، وعلى الجنس عند المتأخرين، إلا أن المقام إذا كان خطابيًّا يحمل على كل الجنس وهو الاستغراق، وإذا كان المقام استدلاليًّا، أو لم يمكن حمله على الاستغراق، يُحمل على أدنى الجنس؛ حتى يبطل الجمعية ويصير مجازًا عن الجنس، فلو لم يُصرف إلى الجنس وبقي على الجمعية، لزم إلغاء حرف التعريف من كل وجه؛ إذ لا يمكن حمله على بعض أفراد الجمع؛ لعدم الأولوية، إذ التقدير أن لا عهد، فتعيّن أن يكون للجنس، فحينئذ **لا يمكن القول بتعريف الجنس**

مع بقاء الجمعية؛ لأن الجمع وُضع لأفراد الماهية، لا للماهية من حيث هي، فيحمل على الجنس بطريق المجاز.

وأما الزائدة فتجيء في كلام العرب لمعان غير المعاني المشهورة، كالتعظيم، في نحو: (الحسن)، والتزيين والتحسين، في نحو: (الذي) و(التي)، وقد يراد من مدخولها مجرد شهرته بين الناس، وذلك إذا كان خبرًا لمبتدأ، نحو: (والدك العبد)، أي: ظاهر أنه على هذه الصفة معروف به، وهي نوعان: لازمة، وهي في الأصل لتعريف العهد، كالتي في الأسماء الموصولة، على القول بأن تعريفها بالصلة، وكالواقعة في الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كـ(النعمان)، أو لارتجالها كـ(السموأل)، أو لغلبتها على بعض من هي له في الأصل، كـ(البيت) للكعبة، وغير لازمة، وهي نوعان: كثيرة واقعة في الفصيح، كالداخلة على علم منقول من مجرد صالح لها ملموح أصله، كـ(العباس)، ويتوقف هذا النوع على السماع، وغير كثيرة، وهي نوعان: واقعة في الشعر، كالداخلة على (يزيد) في: الوليد بن اليزيد، وقيل في (أل) (اليزيد): إنها للتعريف، وإنه نُكّر، ثم أدخل عليه (أل)، كما ينكر العلم إذا أضيف، وواقعة في شذوذ من النثر، كالداخلة في قولهم: ادخلوا الأول فالأول، أي: مرتبين، والدليل أن الحال واجبة التنكير.

ومن الغريب أن (أل) تأتي للاستفهام في حكاية قولهم: أل فعلت، بمعنى: هل فعلت، وهو من إبدال الخفيف ثقيلاً، كما في (الآل).

وتُلحِق الألف واللام الآحاد بالجمع، والجمع بالآحاد، وكونها عوضًا من المضاف إليه مذهب الكوفيين، والصواب: أن اللام تغني عن الإضافة في الإشارة إلى المعهود، وتدخل في العدد المركب على الأول؛ لأن الاسمين إذا رُكّبا نُـزِّلا منزلة الاسم الواحد، والاسم الواحد تُلحق لام التعريف بأوله، نحو: الثالث عشر، وفي العدد

المضـاف علـى الثـاني، نحـو: خمسـمائة الألـف، وعليهمـا في العـدد المعطوف، نحو: جاوزت الخمس والأربعين[1].

﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾﴿ٱلرَّحِيمِ﴾

هذان الاسمان مشتقان من أصل واحد: الراء والحاء والميم، وهو يدل على الرقة والعطف والرأفة. يقال: رَحِمَه، إذا رَقَّ له وتعطَّفَ عليه، وقيل: حقيقة الرحمة الأنعامُ على المحتاج، وأصل اشتقاقه من الفعل الثلاثي المجرد الصحيح: (رَحِمَ يَرْحَمُ رَحْمَةً ومَرْحَمَةً) بمعنى: رَقَّ رِقَّةً، من باب (عَلِمَ).

فالرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد يستعمل تارة في الرقة المجردة، وتارة في الإحسان المجرد عن الرقة، وإذا وُصف بها الباري، فليس يُراد بها إلا الإحسان المجرد دون الرقة؛ ولذا قيل: إن الرحمة من الله: إنعام وإفضال، ومن الآدميين: رقة وتعطّف، وهي منح

---

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص٧١، والكفوي، أيوب بن موسى، أبو البقاء الحسيني، ت: ١٠٩٤هـ ـ١٦٨٣م، الكليات، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ، ص١٦٥، ودستور العلماء ج٣ص١٦١، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين، ت: ٩١١هـ ـ١٥٠٥م، المطالع السعيدة في شرح الفريدة، تحقيق: العلامة عبد الكريم المدرس، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٧٧م، ج١ص١٧٧، ونسخة ثانية، تحقيق: د. نبهان ياسين حسين، دار الرسالة، بغداد، ط١، ١٩٧٧، ج١ص٢٣٤ـ٢٣٥، والعدوي، محمد بن عبادة بن بري، ت: ١١٩٣هـ ـ ١٧٧٩م، حاشية على شرح ابن هشام لشذور الذهب، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بلا تاريخ، ج١ص٢٨، والمدرس، عبد الكريم بن محمد بن فتاح، الشهير بعبد الكريم بيارة، ت: ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، رسائل الرحمة في المنطق والحكمة، الدار العربية، بغداد، ط١، ١٩٧٨م، ص٥٨، والمواهب الحميدة في حل وكشف الفريدة، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٧٧م، ج١ص١٧٥.

ما يوافي المرحوم في ظاهره وباطنه، أدناها: كشف الضر وكف الأذى، وأعلاه: الاختصاص برفع الحجاب، وهي على قسمين: امتنانية ووجوبية، فالامتنانية هي المفيضة للنعم السابقة على العمل، وهي التي وسعت كل شيء، وأما الوجوبية، فهي الموعودة للمتقين والمحسنين، وهي داخلة في الامتنانية؛ لأن الوعد بها على العمل محض المنة.

والرحمن صفة بنيت على (فَعْلان) من بناء المبالغة، تقول للشديد الامتلاء: ملآن، وللشديد الشِّبع: شبعان؛ لأن معناه الكثرة، وذلك لأن رحمته وسعت كل شيء، فهو الرقيق ذو الرحمة التي لا غاية بعدها، والرحيم صفة (اسم فاعل) على (فَعِيْل) بمعنى: فاعِل، كـ(سميع)، بمعنى: سامع، فهو العاطف على خلقه، فالصفتان للمبالغة إلا أن (فَعْلان) أشدّ مبالغة من (فَعِيْل)، هكذا قيل.

والرحمة التي تقتضي رقة في القلب، وانعطافًا يقتضي التفضل والإحسان هي في البشر خاصة، أما التي لله فهي صفة تليق بجلال الله تبارك وتعالى، ولا يُلزِم معناهما اللغوي اللجوء إلى تأويلهما؛ لأن الكلام فيهما كالكلام في السمع والبصر والحياة حذو القذة بالقذة[1].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ج٢ص٤٩٨، والمخصص ج٥ السفر السابع عشر ص١٥١، ومختار الصحاح (ر ح م)، ص٢٣٨، ولسان العرب حرف الميم، فصل الراء، ج١٥ص١٢١، والقاموس المحيط باب الميم فصل الراء، ص١٤٣٦، وتاج العروس باب الميم فصل الراء ج٣٢ص٢٢٥، والراغب، الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني، ت: ٥٠٢هـ ـ ١١٠٨م، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ، ص١٩١، والبيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أبو الخير ناصر الدين، ت: ٦٨٥هـ ـ ١٢٨٦م، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ج١ص٢٧.

القراءة وحجتها والوقف فيها

لم يُقرأ في المتواتر من هذه الآية غير الجر في اسم الجلالة والصفتين بعده، فيجوز في ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ جرهما، ونصبهما، ورفعهما، وجر الأول مع رفع الثاني أو نصبه، ورفع الأول مع نصب الثاني، وبالعكس، فهذه سبعة أوجه واحد منها يجوز عربية ويتعين قراءة، وستة تجوز عربية لا قراءة، وبقي اثنان ممتنعان، وهما: رفع الأول أو نصبه مع جر الثاني[1]، وإنما امتنعا؛ لأن فيهما الإتباع بعد القطع، وهو رجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه، ومنعه الأكثر، وقال بعضهم: لا يمتنع ذلك[2].

والوقف على البسملة تام على عدِّ أهل الكوفة[3].

الإعراب

﴿بِسۡمِ﴾ جار ومجرور متعلق بفعل مقدم خاص تقديره: «أقرأ»، والمجرور في محل نصب مفعول به غير صريح، وهو ظرف لغو[4].

---

(١) العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، أبو البقاء، ت: ٦١٦هـ ـ ١٢١٩م، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٧٩م، ج١ص٥، ودحلان، أحمد بن زيني، ت: ١٣٠٤هـ ـ ١٨٨٦م، شرح الآجرومية، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ١٣٤٧هـ، ص٤، والكفراوي، حسن بن علي، ت: ١٢٠٢هـ ـ ١٧٨٨م، شرح الآجرومية، مطبعة الاستقامة، مصر، ط١، ١٣٥٣هـ، ص٨.

(٢) العليمي، ياسين بن زين الدين بن أبي بكر بن محمد بن عليم الحمصي، ت: ١٠٦١هـ ـ ١٦٥١م، حاشية على شرح الفاكهي على قطر الندى، مكتبة الإرشاد، تركية، ج٢ص٢٢٠.

(٣) الأشموني، أحمد بن محمد بن عبد الكريم، ت: بعد١٠٠٠هـ ـ ١٥٩٢م، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، دار المصحف، دمشق،١٤٠٣هـ، ص٢٧.

(٤) سيتضح وجه اختيار هذا التقدير الإعرابي فيما بعد.

﴿ٱللَّهِ﴾ اسم الجلالة مجرور بالإضافة.

﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ مجروران؛ لأنهما صفتان لله[1].

النظم القرآني

تقدم أن الكلام عن هذا الموضوع يكون بالنظر فيما يمكن أن يحتمله المقام مما قد يكون في الظاهر مناسبًا، ومن ثم يكون النظر في إمكانية وضع المناسب بدلاً من المذكور، وبعدها يُرى وجه ارتباط الآية بسابقتها والتي تلحقها، وسيُرى من هذا أن لا يمكن وضع لفظ في القرآن مكان لفظ يقاربه أو يرادفه في الظاهر، وبالتالي سيكون الناظر المنصف على قناعة من أن القول بالترادف في الألفاظ، وتساوي المعاني عند اختلاف بنية الجمل التركيبية، مما لا يكن القبول به في كلام كثير من البلغاء بله القرآن الكريم الذي تحدّى الله بأقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء من العرب العرباء، فلم يجد به قديرًا، وأفحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسبوا أنهم سحِّروا تسحيرًا[2].

وما يمكن إن يُسأل في هذه الآية الآتي:

- لماذا كان المتعلق فعلاً؟ ولماذا كان مقدمًا؟ ولماذا كان خاصًا.
- لماذا اختيرت الباء؟ وما هو المراد منها؟ ولماذا دخلت على لفظة «اسم»، ولم تدخل على لفظة «صفة» مثلاً؟ ولماذا لم تباشر اسم الجلالة؟

---

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن بن الفضل، أبو علي، ت: ٥٤٨هـ ـ ١١٥٣م، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١ص٢٠.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج١ص٢٣.

- لماذا حُذفت همزته مع الجلالة دون غيرها؟
- لماذا ذكر اسم الجلالة دون غيره من الأسماء؟
- لماذا اختيرت هاتان الصفتان المشتقتان من مادة (ر ح م)؟ وما علة مجيئهما بعد الجلالة؟ وما الغاية من اجتماعهما؟ وما وجه تقدم ﴿الرَّحْمَٰنِ﴾على ﴿الرَّحِيمِ﴾؟

قوله تعالى: ﴿بِسْمِ﴾

أما وجه اختيار المتعلق فعلاً مقدمًا خاصًا فلما يأتي:

يكون النظر في تقدير المتعلق من حيث ما تسمح به الصنعة البيانية، بعد صحة هذا التقدير من جهة الصنعة الإعرابية، وكما هو معروف بأن البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، فإن الأولى أن يقدر شيء يناسب مقتضى الحال، فيُنظر أيقتضي الحال تقدير فعل أم تقدير اسم، وهذا المقدر أيكون مقدمًا أم مؤخرًا، وخاصًا أم عامًّا؟ وعندها يُقدر ما يناسب مقتضى الحال.

فحيث كان المناسب للمقام هو الاستمرار التجددي، كما نبه الألوسي[1]، كون المفهوم من نصوص الشريعة هو استحداث بسملة كلما تجدد مقتضيها، ناسب لأجل هذا المقتضي التعبير عنه بالفعل المضارع؛ كون الفعل هو الأصل في العمل[2].

وأما وجه كون هذا الفعل مقدمًا، فأسباب:

الأول: كونه الأصل؛ لأن الجملة التي مسندها فعل الأصلُ فيها أن يقدَّم مسندها، والجملةَ التي مسندها اسم الأصلُ فيها أن يُقدَّم

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ج١ص٤٩.

(٢) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، أثير الدين الأندلسي، ت: ٧٤٥هـ - ١٣٤٤م، البحر المحيط، مكتبة النصر، الرياض، بلا تاريخ، ج١ص١٦.

المسند إليه، وما كان أصلاً لا يُسأل عن علته، إنما يكون السؤال عن المخالف للأصل[1].

الثاني: عدم قصد الحصر خصوصًا للموحد، فحيث إن المتعلّق محذوف تعيَّن أن يقدَّر هنا متقدمًا على المتعلّق به، كما هو أصل الكلام[2].

وقد يُستأنس بورود الفعل مذكورًا خاصًّا مقدَّمًا أول نزول القرآن، وهذه أول آية في القرآن، فسبحان مصرف الأمور، وورود هذا التقدير أيضًا في أحاديث جاءت في السنة النبوية المطهرة، كما أخرج مسلم[3]: «**ٱرْكَبْ بِاسْمِ ٱللهِ**»، و: «**ٱغْزُوْا بِاسْمِ ٱللهِ**»، فلو كان القصد هنا هو الرد على المشركين، لكان حرص على الحصر.

وأما وجه كونه خاصًّا وليس عامًّا، فقد قال البيضاوي[4]: «وذلك أولى من أن يُضمَر (أبدأ)؛ لعدم ما يطابقه وما يدل عليه». قال شيخ زادة[5]: «يعني أن متعلق حرف الجر لا يُقدَّر فعلاً خاصًّا إلا إذا تحقق هناك ما يكون من جنس ذلك الفعل الخاص؛ ليطابق ذلك الفعل، ويكون قرينة على تقديره بخلاف (أبدأ)، فإن ما وقع بعد

---

(١) السامرائي، د. فاضل صالح، معاني النحو، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ط١، ١٩٨٩م، ج١ص١٦.

(٢) روح المعاني ج١ص٥٠، والتحرير والتنوير ج١ص١٤٧.

(٣) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، ص٨٣٥ (الحديث ٧١٥/١١٢)، وكتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ص٩٢٢ (الحديث ١٧٣١/٣).

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج١ص٢٥.

(٥) شيخ زادة، محمد بن مصطفى، محيي الدين القوجوي، ت: ٩٥١هـ ـ ١٥٤٤م، حاشية على تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص١٥.

البسملة، أعني: النظم المقروء متعلق به فعل القراءة، ومطابق لذلك الفعل من حيث اتحادهما في مأخذ الاشتقاق، فتكون قرينة دالة على تقديره». قال الألوسي[1]: «وما ذهب إليه الإمام (الطبري) أمسُّ وأخصُّ بالمقصود، وأتمُّ شمولاً، فإنه يقتضي أن القراءة واقعة بكمالها مقرونة بالتسمية مستعانًا باسم الله تعالى عليها كلها، بخلاف تقدير (أبتدئ)؛ إذ لا تعرّض له لذلك».

وإنما اختيرت الباء؛ لتميّزها بخواص تناسب اختصاص البسملة بالله، فهي أحادية البنية ومستقلة، أي: حرف معنى، ومحضة، أي: لازمة للحرفية لا تشارك شيئًا من الأسماء والأفعال، وهي حرف عامل، وترد لمعان عدة: كالإلصاق والاستعانة والتعدية والتعليل والمصاحبة والظرفية، ولكن مع كل هذه المعاني يلاحَظ الإلصاق[2]، ولاقتضاء المقام بعض هذه المعاني وهذه الهيئة في الجار اختيرت الباء.

وأما ذكرها فلأنه الأصل وما كان أصلاً لا يُسأل عن علته، ولأنها ليست في المواضع التي ذُكر أن الحرف يحذف فيها مع بقاء عمله.

وأما وجه دخولها على لفظ (اسم) دون لفظ (صفة)، فلأن الذات واحدة والصفات متعددة، وهذا يناسب مقام التوحيد، ولأن الأصل في الأشياء ذواتها وتكون الصفات لها، وهذا السؤال يرد أصلاً على من فسر (بسم الله) بأنها (بالله)، فيُورد عليه الاعتراض بالصفة، وأما من يقول: إن (بسم) مقصود بها هنا هو الاسم، أي: العبارة الموضوعة بإزاء الذات، فلا يرد عليه هذا.

---

(١) روح المعاني ج١ص٤٩.

(٢) الإربلي، علاء الدين بن علي بن بدر الدين بن محمد، ت: بعد ٧٤٦هـ ـ١٣٤٥م، جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٩هـ، ص١٦ـ١٨.

وذكره للتبرك والاستعانة، أو للفرق بين اليمين والتيمن؛ لأن باء القسم تدخل على أسماء الله تعالى أو على صفاته، ولا تدخل على لفظ الاسم[1]، فلفظ (اسم) مضافًا إلى علم الجلالة إنما أقحم، وقيل: «بسم الله»، ولم يقل: «بالله»؛ لأن المقصود أن يكون الفعل المشروع فيه من شؤون أهل التوحيد الموسومة باسم الإله الواحد، فلذا تقحم لفظة (اسم) في كل ما كان على هذا المقصد، كالتسمية على النسك، وكالأفعال التي يُقصد بها التيمن والتبرك وحصول المعونة؛ لأن اسم الله هو الذي تمكن مقارنته للأفعال لا ذاته، ففي مثل هذا لا يحسن أن يقال: «بالله»؛ لأنه حينئذٍ يكون المعنى أنه يستمد من الله تيسيرًا وتصرفًا من تصرفات قدرته، وليس ذلك هو المقصود بالشروع، فقوله تعالى[2]: ﴿ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴾ أمرٌ بأن يقول: «سبحان الله».

فكل مقام يُقصد فيه ذكر الله أو التيمن والانتساب إلى الرب الواحد يُعدَّى فيه الفعل إلى لفظ (اسم الله)، وكل مقام يُقصد فيه توجه الفعل لله، أو طلب التيسير والعون من الله تعالى يُعدَّى الفعل المسؤول إلى علم الذات باعتبار ما له من صفات الخلق والتكوين، فمعنى ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾: اقرأ قراءة ملابسة لبركة هذا الاسم[3]. قال الطبرسي[4]: «لأنا إنما أمرنا بأن نفتتح أمورنا بتسمية الله، لا بالخبر عن كبريائه وعظمته، كما أمرنا بالتسمية على الأكل والشرب والذبائح،

---

(١) تفسير أنوار التنزيل ج١ص٢٦، وحاشية زادة ج١ص٢١، ومفاتيح الغيب ج١ ص١٠٢-١٠٣.

(٢) سورة الواقعة، الآية ٧٤.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٤٩-١٥٠.

(٤) مجمع البيان ج١ص٢١.

ألا ترى بأن الذابح لو قال: «بالله»، ولم يقل: «بسم الله»، لكان مخالفًا لما أُمر به.

والسبب في حذف همزة الوصل من (اسم) عند المصاحبة لاسم الجلالة فقط، وثبوتها مع غيره، وتطويل رسم الباء، فمُطالَب بالإجابة عنه من يقول بأن لرسم الكلمة علاقة بمعناها، هذا إن حصل في اللغة، وأما ما كان عليه رسم القرآن فهو اجتهاد من سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ ليوافق به ما يمكن من الأحرف القرآنية، كما هو معروف في علوم القرآن والقراءات، فلا يقال: لماذا رُسمت هذه الكلمات هكذا، ثم أن رسم المصحف والقوافي لا يُقاس عليهما في رسم الكلمات. قال السيوطي[1] نقلاً عن ابن درستويه[2] في المتمم: «خطان لا يقاسان: خط المصحف، والعروض»؛ لأن بعض المرسوم في المصاحف مخالف لقواعد الرسم المعمول بها، ويبدو أن رسم ﴿بِسْمِ﴾ طويلة في أول الكلام دون وسطه، هو لإظهار أن هذه بداية كلام جديد، وكل من قرأ شيئًا من المخطوطات القديمة يرى أن العلماء كانوا إذا بدأ أحدهم بذكر عنوان أو ترجمة أو رأس موضوع جديد يطيل في رسم حروفه، ومن جرب عرف[3].

أما نوع هذا الظرف فقد ذكر المفسرون الخلاف في نوع الظرف، فمنهم من قال: «هو ظرف مستقر»، ومنهم من قال: «هو ظرف لغو»، وبعضهم شرح معنى كل منهما، ولم يتطرق أيٌّ من المفسرين، فيما اطلعت عليه، إلى نقطتين مهمتين:

---

(١) المطالع السعيدة في شرح الفريدة ج٢ص٩٢٥-٩٢٦، ونسخة ثانية ج٢ص٣٧٦.

(٢) ابن درستويه، عبد الله بن جعفر بن محمد، أبو محمد، ت: ٣٤٧هـ - ٩٥٨م، الأعلام ج٤ص٧٦.

(٣) التنوير والتحرير ج١ص١٥١.

الأولى: ما هو الفرق المعنوي، وبصورة واضحة، بينهما فيما لو اختير أحدهما دون الآخر، والثانية: هل يصلح هذان الظرفان في كل الحالات، ولكن قد يُلحظ في بعض التفاسير إشارة إلى شيء مما ذُكر، ولكن ليس على وجه من الوضوح تكون فيه المسألة واضحة سهلة الفهم، فوجه اختيار كون الظرف ظرفًا لغوًا هو جعل البسملة مقروءة أصالة، قال رشدي[1]: «والظرف لغو على تقدير كون الباء للاستعانة، ومستقرّ على تقديره كونه للملابسة»، وقد يفهم من هذا أن اختيار البيضاوي كون الباء للاستعانة[2] اختيارٌ لكونه لغوًا، وأن اختيار الزمخشري كونها للمصاحبة[3] اختيارٌ لكونه مستقرًّا، ولكن الألوسي قد اختار كون الباء للاستعانة وأن الظرف مستقرّ[4].

قال الكفوي[5]: «وإذا قصد في باء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبًا للمجرور زمان تعلّق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتهما في الفعل، فمستقرٌّ في موقع الحال،...، وإذا قصد كونه مصاحبًا له في تعلّق الفعل، فلغوٌ، ففي قوله: «اشتر الفرس بسرجه»، على الأول السرج غير مشترًى، ولكن الفرس كان مصاحبًا للسرج حال الشراء، والتقدير: اشتره مصاحبًا للسرج، وعلى الثاني كان السرج مشترًى، والمعنى: اشترهما معًا»، فعلى هذا وبتقدير كون الباء للمصاحبة تكون البسملة مصاحبة للقراءة، لا مقروءة أصالة، هذا إذا

(١) الرومي، أحمد بن رشدي بن محمد القره آغاجي، ت: ١٢٥١هـ - ١٨٣٦م، الأساس في شرح البناء، دار المطبعة العامرة، ط١، ١٣٠٢هـ، ص٣.

(٢) حاشية شيخ زادة على تفسير أنوار التنزيل ج١ص١٦، و١٧.

(٣) الكشاف ج١ص٤٧-٤٨.

(٤) روح المعاني ج١ص٤٧، و٥٠.

(٥) الكليات، ص٥٩٠-٥٩١.

قدّر الظرف مستقرًّا، أما تقديره لغوًا، فيجعل البسملة مقروءة أصالة، أي: أن تُقرأ، وهو المقصود.

قال ابن عاشور[1]: «فالمجرور ظرف لغوٌ معمول للفعل المحذوف، ومتعلق به، وليس ظرفًا مستقرًّا مثل الظروف التي تقع أخبارًا، ...، ولا يجري في هذا الخلافُ الواقع بين النحاة في كون متعلّق الظروف هل يقدّر اسمًا، نحو: كائن أو مستقرّ، أم فعلاً، نحو: كان أو استقر؛ لأن ذلك الخلاف في الظروف الواقعة أخبارًا أو أحوالاً، بناءً على تعارض مقتضى تقدير الاسم، وهو كونه الأصل في الأخبار والحالية، ومقتضى تقدير الفعل، وهو كونه الأصل في العمل؛ لأن ما هنا ظرف لغوٌ، والأصل فيه أن يُعدّي الأفعال ويتعلّق بها»، وهذه نكتة مهمة لم ينبه على المعنى النفيس فيها بمثل هذه الصراحة أحد سوى ابن عاشور.

وقد ذكر الكفوي أمورًا يجدر بالحريص أن يعلمها، وهي:

أن بعضهم فرّق بين المستقرّ واللغو، قائلاً: «ماله حظ من الإعراب، ولا يتم الكلام بدونه، بل هو جزء الكلام، فهو مستقرٌّ، وليس اللغو كذلك؛ لأنه متعلق بعامله المذكور، والإعراب لذلك العامل، ويتم الكلام بدونه، وحق اللغو التأخير لكونه فضلة، وحق المستقرّ التقديم لكونه عمدة ومحتاجًا إليه». وفيما ذكره دليل على أرجحية تقديم المتعلّق، ومما قد يرجّح اختيار كون الظرف لغوًا لا مستقرًّا، أن المتعلّق في المستقرّ واجب الحذف، بينما هو في اللغو جائز، وفي هذه الآية حذف المتعلّق جائز بدليل أنه ذُكر في غير ما آية.

أن الظرف عند التحقيق لا يكون ظرفًا مستقرًّا، بل هو في حالاته كلها يكون لغوًا، وبيانه: أن الظرف فيما يُسمّى بالظروف المستقرة، هو في الحقيقة ظرف لكان التامة المقدرة، والظرف بالنسبة إليها لغو،

---

(١) التحرير والتنوير ج١ص١٤٦ـ١٤٧.

وإلا لكان الظرف في موقع الخبر لها، فيكون بالنسبة إليها مستقرًّا لا لغوًا؛ والسبب أن اللغو لا يقع موقع متعلّقه في وقوعه خبرًا، فيلزم أن يقدر (كان) أو (كائن) آخر، وهو أيضًا من الناقصة على ذلك التقدير، فيقع الظرف في موقع الخبر لها أيضًا، فيلزم التسلسل والتقديرات[1].

هذا، وأن المختار هنا هو واحد من ثماني حالات؛ لأن المتعلّق إما أن يكون اسمًا، وإما أن يكون فعلاً، وكل منهما إما أن يكون مقدَّمًا، وإما أن يكون مؤخَّرًا، وكل قسم منهما إما أن يكون خاصًّا، وإما أن يكون عامًّا.

وأما اشتقاق الاسم ففيه بحث قد أطال العلماء، رحمهم الله، فيه، ولكن الذي يبدو أن قول البصريين يكون أرجح من حيث الاشتقاق الصرفي، بينما قول الكوفيين يكون أرجح من جهة المعنى الدلالي على المقصود، فليس كل الأسماء للرفعة، ولكنها كلها تكون علامة على صاحبها. قال رشدي[2]: «وثمرة الخلاف بينهما: أنه على كونه من (السُّمُوّ) بمعنى: الرفعة، يلزم أن يكون علوّه، أي: اسمه تعالى ثابتًا في الأزل، لا بتأثير الخلق فيه، وأنه على تقدير كونه من (الوَسْم) يلزم أن لا يكون في الأزل، بل يجعل الخلق له اسمًا فاحفظه»، وهذا ينصر قول البصريين.

وفي كونه عين المسمى أو غيره كلام لا يحتمله المقام، وليس هو من النظم في شيء، ولكن يُذكر لأهميته، قال زادة[3]: «والحاصل أنه لا وجه لاختلاف العقلاء في أن الاسم هل هو عين المسمى أو غيره؛ لأن المراد بالاسم إن كان اللفظ، فلا نزاع في أنه غير المسمَّى، وإن كان

---

(١) الكليات، ص٥٩١.

(٢) الأساس في شرح البناء، ص٥ـ ٦.

(٣) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص١٩.

المراد به الذات، فلا نزاع في أنه عينه، والظاهر أن مبنى اختلاف القوم في هذه المسألة هو أن الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ، كما في (كتبت زيدًا)، وقد يطلق ويراد به المسمَّى، كما في (كتب زيد)، فإذا أُطلق بلا قرينة ترجّح إرادة اللفظ أو المسمَّى، كقولك: «رأيت زيدًا»، فإنه يحتملهما بلا رجحان، فالقائل بالغيريّة يحمله على اللفظ، وبالعينيّة على المسمَّى».

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهِ﴾

ولاختيار اسم الجلالة دون غيره من الأسماء أسباب، هي:

الأول: أن هذا الاسم الأعظم موضوع للذات الجامعة لكل الصفات[1].

الثاني: دفع توهم الغيرية، فإن هذا الاسم لم يطلق على غيره[2].

الثالث: دفع التعليل بالوصف؛ فذكر اسم الذات للتنبيه على الاستحقاق الذاتي قبل الوصفي، واستحقاق الذات لا يتصور إلا في الباري تعالى[3].

قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

إن اشتقاق اسمين من مادة واحدة في موضع التعريف، وتكرارَهما في البسملة التي تكون في بداية كل سورة، ومجيئَهما مفردين مفترقين في مواطن كثيرة من القرآن الكريم، ليدل على أهمية هذه المادة وشدة تعلقها بمن اشتُقّت، ويقرر حقيقة يمكن التوصل إليها من خلال قراءة الفاتحة ودراستها لمدة طويلة، وهي أن كون الله رحمانًا رحيمًا

---

(١) روح المعاني ج١ص٥٨.

(٢) الكشاف ج١ص٤٩.

(٣) حاشية زادة على أنوار التنزيل ج١ص٢.

حقيقةٌ يمكن مشاهدتها في كل آيات القرآن، فيما لو نُظر إليها من وجهتها الصحيحة، وليس هذا الكلام خطابة، وإنما هو شعور يشعر به كل من يدرس القرآن بتمعّن، هذا على وجه العموم أما على وجه الخصوص، فإن العلاقة بين المربي والمتربي تقوم أساسًا على إيصال النعمة التي ستكون سببًا في إيصال الشيء إلى كماله المناسب له، وهو مطلوب التربية الأصلي، وأساس هذا النوع من العلاقة بين البشر إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، ولكن لما كانت تربية الله لا يلحق اللهَ منها مصلحةٌ أو مفسدة، وهو الفارق بين تربية العباد وتربية الله[1]، كان منطقيًا أن تكون تربيته لهم تربيةً لائقة بصفات اتصفت بها هذه الذات العلية، وليس مبالغة القول: بأن لا صفة يلزم منها كل هذا الإنعام الذي شمل حتى الكافر، إلا صفة الرحمة.

وأما كون المادة المختارة هنا هي خصوص (ر ح م) دون (ر أ ف) مثلاً، وهما مادتان كثيرتا الاقتران في القرآن، فلأسباب:

أولها: أن الرحمة هي إيصال المسارِّ، بينما الرأفة دفع المضارِّ[2]، وإيصال المسارِّ أبين من دفع المضارِّ حتى لمن ذهب نور بصيرته.

ثانيها: أن الرأفة مبالغة في رحمة مخصوصة، فهي أخص من الرحمة، كما نُص عليه في اللغة وفروقها[3]، وذكر الرحمة بعدها في القرآن يجعلها أعمّ وأشمل.

---

(١) مفاتيح الغيب ج١ص٢٣٠.

(٢) الكليات، ص٤٧١.

(٣) لسان العرب، حرف الفاء، فصل الذال والراء، ج١١ص١١، والقاموس المحيط، باب الفاء فصل الراء، ص١٠٤٩، والعسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، أبو هلال، ت: بعد ٤٠٠هـ ـ ١٠١٠م، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ، ص١٩٠، الكليات، ص٤٧١.

ثالثها: من استقراء الآيات القرآنية التي ذكرت (الرأفة)، أو ذكرت اسم الله (الرؤوف) مفردًا دون أن تتبعه (الرحيم)، يظهر أن (الرأفة) جاءت في مواطن الشدة والقوة والترهيب، بينما (الرحمة) جاءت في غير هذه المواطن غالبًا.

وحيث إن المقام هنا مقام تطميع فيما عند الله، وهو مقام يُراد منه التعميم، ويخلو من الشدة والترهيب، ناسب استعمال (الرحمة) دون (الرأفة).

وكون هذه المادة جاءت على هاتين الصيغتين؛ فلأن كلاً منهما صيغة مبالغة، فصيغة (فَعْلان) تفيد السعة والشمول والامتلاء بالوصف، ولا تفيد الثبوت. قال ابن القيم[1]: «ألا ترى أنهم يقولون: «غضبان»، للممتلئ غضبًا، وندمان وحيران وسكران ولهفان لمن مُلِئ بذلك؟ فبناء (فَعْلان) للسعة والشمول»، وصيغة (فَعِيْل) تفيد الثبوت. قال ابن فارس[2]: «وتكون الصفات اللازمة للنفوس على (فَعِيْل)، نحو: شريف وخفيف»، وقد أكد هذه المعاني السامرائي في كتبه[3] حرصًا على مثل هذه الأمور، ولكن الأولى بالاختيار فيهما هو: أن (الرحمن) صفة مشبهة تفيد المبالغة[4]، وأن (الرحيم) اسم فاعل أفاد

---

(١) الندوي، محمد أويس، ت: ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، التفسير القيم لابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ، ص٣٣.

(٢) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين القزويني، ت: ٣٩٥هـ - ١٠٠٤م، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق: مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران، بيروت، ط١، ١٣٨٣هـ، ص٢٢٥.

(٣) السامرائي، د. فاضل صالح، معاني الأبنية في العربية، جامعة الكويت، ط١، ١٤٠١هـ، ص٩٠-٩٢، ولمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٧.

(٤) الكشاف ج١ص٤٩-٥٠، أنوار التنزيل ج١ص٢٧.

المبالغة[1]، ما يعني أن الأولى في (الرحمن) اختيار رأي الزمخشري والبيضاوي، وفي (الرحيم) اختيار رأي الألوسي والطاهر، والذي دعا لهذا هو كون كل صفة تدل على معنى معين، وأن ليس بين الصفتين أبلغية، فإن قسمًا من العلماء قالوا بأغلبية (الرحمن)، والقسم الآخر قالوا بأبلغية (الرحيم)، وهذا دليل على أن كلا الأمرين محتمل، ويلزم القسمين الإجابة عن وجه التفاضل في الصفات، ولا داعي له.

فالصحيح أن (الرحمن) صفة لذاته، و(الرحيم) صفة لفعله، أي: تعلقه بالمخلوقين. قال ابن القيم[2]: «وأما الجمع بين (الرحمن) و(الرحيم)، ففيه معنى هو أحسن من المعنيين اللذين ذكرهما، (أي: السهيلي)، وهو أن (الرحمن) دال على الصفة القائمة به سبحانه، و(الرحيم) دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف، والثاني للفعل، فالأول دال على أن الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾، ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، ولم يجئ قط: «رحمن بهم»، فعلم أن (رحمن) هو الموصوف بالرحمة، و(رحيم) هو الراحم برحمته»، وقال[4]: «فالرحمن: الذي الرحمة وصفه، والرحيم: الراحم لعباده، ولهذا يقول تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، ولم يجئ «رحمان بعباده»، ولا «رحمان بالمؤمنين»، مع ما في

---

(١) روح المعاني ج١ص٥٩، والتنوير والتحرير ج١ص١٧١.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، أبو عبد الله، ت: ٧٥١هـ - ١٣٥٠م، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص٢٤.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٤٣، وسورة التوبة، الآية ١١٧.

(٤) التفسير القيم، ص٣٣.

اسم (الرحمن) الذي هو على وزن (فَعْلان) من سعة هذا الوصف، وثبوت جميع معناه الموصوف به». قال الكفوي[1]: «وأحسن ما يقال في جمع الوصفين في البسملة: أن (فَعْلان) مبالغة في كثرة الشيء، ولا يلزم منه الدوام كـ(غضبان)، و(فَعِيْل) لدوام الوصف كـ(ظريف)، فكأنه قال: الكثير الرحمة الدائمها».

أما تقدم لفظة (الرحمن) على لفظة (الرحيم)، فللأسباب:

الأول: هو منهج قرآني؛ لعدم ورودهما في القرآن مجتمعين بغير ذا الترتيب.

الثاني: كون الصيغة الدالة على الاتصاف الذاتي أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها[2].

ولم يقل: «الرحمن الراحم» مع كون (الرحيم) اسم فاعل للفرق المعنوي بين الصيغتين، قال السامرائي في التفريق بين (فَعِيْل) بمعنى مفعول وصيغة (مَفْعُول) نفسها[3]: «إن صيغة (فَعِيْل) الدالة على مفعول شبيهة بأختها (فَعِيْل) بمعنى فاعل في الصفة المشبهة»، وقال[4]: «من هذا نستنتج أن فَعِيْلاً بمعنى مفعول يختلف عن (مَفْعُول) في ثلاث أمور: الدلالة على أن الوصف قد وقع على صاحبه على وجه الثبوت أو قريب من الثبوت، فأصبح فيه كأنه خلقة وطبيعة، فيكون (فَعِيْل) على هذا أبلغ من (مَفْعُول)، و(حميد) أبلغ من (محمود)؛ لأنه أثبت، وكذا نبه الكفوي[5]، لا يطلق وصف (فَعِيْل) إلا إذا اتصف به

(١) الكليات، ص٤٦٨.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٧٢.

(٣) معاني الأبنية في العربية، ص٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٥) الكليات، ص٣٦٥.

صاحبه، فلا يقال: (أسير) إلا إذا أُسر في حين أن مفعولاً قد يطلق على ما اتصف به صاحبه أو لم يتصف، بمعنى أنه سيتصف به، فقد تطلق كلمة (مأسور) على من لم يؤسر، بمعنى أنه سيؤسر، إن الوصف بـ(فَعِيْل) أشد من (مَفْعُول)، كـ(جريح) و(مجروح)»، فعلى ما تقدم يقال: إن فَعِيْلاً بمعنى فاعل يجري فيها ما جرى لأختها، فتكون راحميته للعباد ثابتة لا محتملة.

أما كونهما بعد اسم الجلالة، فليعلم السامع حقيقة المخبَر عنه، والسببَ من وراء الأمر بالبسملة في كل ذي بال؛ فشأن العرب عند الإخبار تقديم الاسم على الوصف، والوصفان هنا أنسب الأوصاف؛ كون المقام مقام تطميع وتبريك.

المعنى المفهوم من الآية

ليس يخفى على جامد القريحة فضل البسملة، فيكفي في فضلها أنها كانت أول آية في أفضل سورة في أفضل الكتب السماوية، وأنها في كل سورة من سوره، وأن كل عمل يكون ناقصًا إذا خلا منها، وأنها مفتتح كتب الأنبياء إلى الملوك، ومن أراد أن يحيط بفضلها وأسرارها، فليعد ما لا تناهي له، ولكن قد يلحظ فيها الآتي:

أولاً: كأن حذف المتعلّق يدل على أن قضاء الحوائج وتمام بركتها بالله لا بالعمل والكسب، فالحذف يشير إلى أن تأثيرية عمل الإنسان في قضاء حوائجه لا قيمة لها، وإنما ينظر لها من حيث الطاعة وصدق التوجه، ومع هذا كله، فإن العمل والسعي مطلوبان منه، فقوله تعالى: ﴿بِسْمِ﴾، يعني: اعبد الله، واستعن به، وتبرّك بسمه، والبركة الحاصلة ليست مقابلة على وجه الاستحقاق لعملك، وإنما السبب في هذا كونه رحمانًا رحيمًا.

ثانيًا: الإشارة لملحظ تربوي مهم، وهو أن الطلب من العظيم يجب أن يُسبق بنوع ذل وخضوع وذكر بعض، بل أبرز الفضائل والمحاسن؛ لتكون مقادح استدرار، ووسائط استجلاب، وحتى لو كان هذا المعطي هو الرحمن الرحيم.

ثالثًا: كأن ذكر اسم الجلالة دون غيره يدل على أنه مستحق لأن يستعان به لذاته، لا لشيء آخر، وأن ترتيب هذه الأسماء يدل على شرف الذات والصفات والأعمال، وأن المقصود بالكل هو الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، فهي تدل على أنواع التوحيد الثلاثة من توحيد ذات وصفات وأعمال، وعلى أن الاستعانة أو التبرك والمصاحبة قد توجهت للكل؛ لأنه لو لم يكن واحدًا لصرنا مأمورين بالشرك، والعياذ بالله، وهو لا يرضى لعباده الكفر.

رابعًا: حذف المتعلَّق جعل في البسملة صلوحية للابتداء بها في كل عمل وقول وحركة، فإن الحذف هنا أعم وأبلغ من الذكر، حتى كأن المتكلم بها يدّعي الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل، وهو إشارة إلى وجوب كينونتك مع الله في عظائم الأعمال ومحقَّراتها، وما تعرفه وما تُحسنه، وما لا تعرفه وما لا تُحسنه؛ فلولا الله لصار ملمس الخمل كملمس الجمل، ولكان حمل الحبَل كحمل الجبل.

خامسًا: بعض الإشارات الوجدية في بعض الكلمات، ككون الباء مرسومة بفتحة إلى الأعلى هو إشارة إلى احتياج الخلائق، وكونها مجوفة إشارة لعدم البقاء، وكون نقطتها واحدة إشارة لحقيقة الوجود، وكونها من تحت إشارة إلى أن ما من شيء يقوم ويتميز إلا بالله، وكون الهمزة محذوفة إشارة وتعليمٌ للخلائق لئلا يجعلوا بينهم وبين الله شيئًا غريبًا كغربة الهمزة عن الاسم إذا أردوا الاستعانة به، وكونها محذوفة

مع اسم الجلالة قط، فللإشارة إلى أن الطلب كان من الذات خاصة، فكانت مباشرة، أما وجودها عند غير الجلالة من الأسماء، فللإشارة إلى علة الطلب، فالطلب لغيره، أي: للنفس، فكانت الهمزة، وكون السين طويلة إشارة إلى أنك ملزم بكل الواجبات طول الأجل، وفي البسملة وغيرها الكثير من هذا الكلام الذي ليس عليه أثارة من علم ظاهر، فليُتأمل، والله المستعان.

سادسًا: ذكر (الرحمن الرحيم) أول الأمر إشارة إلى حقيقة عظيمة؛ ليسهل بعدها أخذ غيرها، فعلم الإنسان بأن مُشافيه رحمان رحيم يسهِّل عليه أخذ علاجه، فالبسملة تحوي محورين: الأول: هو العبادة، ويُلحظ في (بسم الله)، والثاني: هو الرحمة، ويُلحظ في (الرحمن الرحيم)، وكلماتها الأربع أشارت لثلاثة أمور، هي: كون (بسم) من العباد لله، و(الله الرحمن) اسمين لم يُطلقا على غيره وكل منهما يدل على صفة ذاتية لله، و(الرحيم) صفة ذاتية لها علاقة بالعباد؛ لأنها تدل على وصول الرحمة إلى العباد، فكأن نظم الآية يقول لك: ابدأ بالعبادة واعرف معبودك، تنالُك الرحمة، فصارت الرحمة كالعلة الغائية للعبادة، فالله خلقك لتُرحم.

ووجه اجتماعهما في القرآن يحتاج لبحث استقرائي تام مستقل، يسره الله.

سابعًا: كون (الرحمن) و(الرحيم) صفة لا بدلاً ولا عطف بيان، أولى وأدفع لسوء الأدب، فالله هو المقصود، والحكم به أعنى، فاندفع البدل، وهو أعرف المعارف، فاندفع العطف، فليُتأمل.

ثامنًا: مجيء الاسم قبل الأوصاف للإشارة إلى اشتمال الأول على صفات الحمد، ثم هذا الاشتمال أفهم عمومَه من جهة، وعدم إطلاقه على غيره أفهم خصوصيته، وعقبه (الرحمن)، وهو اسم متعلق

بالأمور العظام، كالكتاب والعرش، فيكون من هذه الجهة أخصّ من الجلالة، وكونه أطلق على غيره تبجّحًا بالكفر وعنادًا صيّره أعمّ، وأما (الرحيم)، وهو اسم يتعلق بإيصال الرحمة بجميع أنواعها إلى العبد، فيكون أخصّ من الأولين من هذه الجهة، وكونه يجوز شرعًا إطلاقه على غيره جعله أعمّ من الأولين من هذه الجهة، فيكون قول جعفر بن محمد الصادق[1]، عليه السلام، من أن (الرحمن) اسم خاص بصفة عامة، و(الرحيم) اسم عام بصفة خاصة، مفهوماً الآن[2]، ويُلغز هذا بالقول: «شيء إذا عمّ خصّ، وإذا خصّ عمّ».

والله أعلم وأعلى وأحكم.

---

(١) جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، أبو عبد الله الهاشمي القرشي، ت: ١٤٨هـ ـ٧٦٥م، ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود ابن محمد علي، ت: ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م، ج٢ص١٢٦.

(٢) مجمع البيان ج١ص٢١.

الآية الثانية

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ





اللغة

﴿ٱلْحَمْدُ﴾

الحَمْدُ لغة: مصدر الفعل (حَمِدَ يَحْمَدُ حَمْدًا)، نقيض الذم، فهو لا يثنَّى ولا يُجمع، والتَّحْمِيْدُ مصدر الفعل (حَمَّدَ يُحَمِّدُ)، بمعنى كثرة حمد الله تعالى مرة بعد مرة بالمحامد الحسنة، أبلغ من الحمد، وهو أعم من الشكر، ويظهر الفرق بينهما بالنقيض، فنقيض الشكر الكفر ونقيض الحمد الذم، وقيل: هما متساويان.

وأصل الحمد الوصف بالجميل عند الواصف على جهة التفضيل، وهو قد يكون عن يد وعن غير يد، أي: على نعمة وعلى غير نعمة، بخلاف الشكر الذي لا يكون إلا على نعمة[١].

قال البيضاوي[٢]: «الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها، والمدح هو الثناء على الجميل مطلقًا، تقول: حمدتُ زيدًا على علمه وكرمه، ولا تقول: حمدتُه على حسنه، بل: مدحته، وقيل: هما أخوان، والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقادًا».

﴿لِلَّهِ﴾

اللام حرف هجاء من حروف الذلاقة، مخرجها حرف اللسان معارضًا لأصول الثنايا والرباعيات، وهو الحرف المنحرف المشارك لأكثر الحروف، وأقرب المخارج منه النون المتحركة، ولذا لا يدغم فيها غير اللام، واللام المفردة ثلاثة أقسام: عاملة للجر، وعاملة

(١) المخصص ج٥ السفر السابع عشر ص١٦١، ومختار الصحاح (ح م د)، ص١٥٣، ولسان العرب حرف الدال فصل الحاء ج٤ص١٣٣، والقاموس المحيط باب الدال فصل الحاء، ص٣٥٥، وتاج العروس باب الدال فصل الحاء ج٨ص٣٨.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج١ص٢٧.

للجزم، وغير عاملة، وليس في القسمة أن تكون عاملة للنصب، خلافا للكوفيين، فالعاملة للجر ترد للاستحقاق، والاختصاص، والملك، والتمليك، وشبه التمليك، والتعليل، والتوكيد، والتبليغ، والصيرورة، والقسم والتعجب معًا، والتعجب المجرد عن القسم، والتعدية، والتوكيد، والتبيين، والصلة، وبمعنى: (إلى)، و(من)، و(على)، و(في)، و(عند)، و(بعد)، و(مع)، و(عن)، والعاملة للجزم أقسامها: التهديد، والتحدي، والتعجيز، وأما غير العاملة فسبع، وهي: لام الابتداء، والجواب، واللام الزائدة، والداخلة على أداة شرط للإيذان، ولام (أل)، واللام اللاحقة لأسماء الإشارة، ولام التعجب غير الجارة[1].

﴿رَبِّ﴾

الربُّ لغة: هو مصدر على زنة (فَعْل) للفعل (ربَّه يَرُبُّه)، بمعنى: ربّاه، وهو رَبٌّ، بمعنى: مُرَبٌّ وسائس، والتربية تبليغ الشيء إلى كماله شيئًا فشيئًا، ثم وصف به للمبالغة، كقولك: رجل عدْل، أو هو صفة مشبهة بمعنى: المربي، أو مبالغة اسم الفاعل، أو هو اسم فاعل أصله: رابّ، حذفت ألفه، كما قالوا: رجل بارٌّ وبَرٌّ، ويطلق على المالك والسيد والمدبر والمربي والقيم والمنعم والمتمم والمصلح والمعبود

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٠، ومختار الصحاح (باب اللام)، ص٥٨٦، ولسان العرب حرف اللام ج١٣ص٢، وحرف الميم فصل اللام ج١٦ص٣٣، والقاموس المحيط باب الميم فصل اللام، ص١٤٩٦، وتاج العروس باب اللام ج٢٧ص٤١٣، وباب الميم فصل اللام ج٣٣ص٤٤٧، ومغني اللبيب، ص٢٧٤، والجنى الداني، ص٩٥، والفيروزآبادي، محمد بن يعقوب بن محمد، أبو طاهر مجد الدين الشيرازي، ت: ٨١٧هـ-١٤١٥م، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: الأستاذ عبد العليم الطحاوي، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ج٤ص٤٠٨.

والصاحب والثابت، ولا يصح شرعًا أن يطلق معرفًا باللام إلا على الله تعالى[1].

﴿ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾

العالَم لغة: الخلق كله، وهو اسم لما يحصل به العلم بالشيء، مشتق من العِلم، وقيل: من العلامة، لا واحد للعالم من لفظه؛ لأن عالَمًا جمع أشياء مختلفة، فإن جُعل (عالَم) اسمًا منها صار جمعًا لأشياء متفقة، والجمع: عالَمون، وهم أصناف الخلق، ولا يجمع شيء على (فاعَل) بالواو والنون إلا هذا[2].

القراءة وحجتها والوقف فيها

- ﴿الحمدُ لله ربِّ العالمين﴾، برفع (الحمد) على الابتداء، وجر كلمة (ربِّ) على التبع لاسم الجلالة قراءة الجمهور، وهي المتواترة.
- ﴿الحمدُ لُلَّه﴾، بضم لام الجلالة، على إتباع حركة أول الكلمة لحركة آخر الكلمة التي قبلها، قرأها إبراهيم بن أبي عبلة[3].

---

(١) المخصص ج٥ السفر السابع عشر ص١٥٤، ومختار الصحاح (ر ب ب)، ص٢٢٨، ولسان العرب حرف الباء فصل الراء ج١ص٣٨٤، والقاموس المحيط باب الباء فصل الراء، ص١١١، وتاج العروس باب الباء فصل الراء ج٢ص٤٥٩، وأنوار التنزيل ج١ص٢٨، والبحر المحيط ج١ص١٩، وروح المعاني ج١ص٧٧، والتحرير والتنوير ج١ص١٦٦.

(٢) مختار الصحاح (ع ل م)، ص٤٥٢، ولسان العرب حرف الميم فصل العين ج١٥ص٣١٥، والقاموس المحيط باب الميم فصل العين، ص١٤٧٢، وتاج العروس باب الميم فصل العين ج٣٣ص١٣٣-١٣٤، وأنوار التنزيل ج١ص٢٨، والبحر المحيط ج١ص١٩، وروح المعاني ج١ص٧٨.

(٣) ابن المرتحل، إبراهيم بن شمر بن يقظان، أبو إسماعيل، ت: ١٥١هـ - ٧٦٨م، ينظر: ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد، أبو الخير، ت: ٨٣٣هـ - ١٤٢٩م،

- ﴿الحمدِ لِلّه﴾، بكسر الدال، على عكس ما قبلها، قرأها زيد ابن علي[1]، والحسن البصري[2]، والعلة في القراءتين أنه لما كان اتصال المبتدأ بالخبر وثيقًا عوملت الكلمتان معاملة كلمة واحدة[3]، ولكن الزمخشري فضّل قول إبراهيم؛ لجعله الحركة البنائية تابعة للحركة الإعرابية التي هي أقوى[4]، والسبب أن الحركة الإعرابية مع طريانها أقوى من الحركة البنائية مع دوامها؛ لأن الإعرابية موضوعة علمًا لمعان مقصودة يتميز بها بعضها عن بعض، فالإخلال بها يؤدي إلى التباس المعاني، فيفوت ما هو الغرض الأصلي من وضع الألفاظ وهيئاتها، أي: الإبانة عما في الضمير[5].
- ﴿الحمدَ لِلّه﴾، بفتح الدال، قرأها هارون العتكي[6]، والحجة تقدير فعل قبله، وسيكون عندئذ من المصادر التي حذفت

غاية النهاية وطبقات القراء، اعتنى بنشره: ج. برجستراسر، ١٩٣٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ج١ص٢٣.

(١) العلوي، زيد بن علي بن الحسين بن علي، أبو الحسين، ت: ١٢٢هـ - ٧٤٠م، الأعلام ج٣ص٥٩.

(٢) البصري، الحسن بن يسار، أبو سعيد الزاهد، ت: ١١٠هـ - ٧٢٨م، الأعلام ج٢ص٢٢٦.

(٣) الموصلي، عثمان بن جني، أبو الفتح، ت: ٣٩٢هـ - ١٠٠٢م، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف ود.عبد الحليم النجار ود.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مطبعة الأهرام، القاهرة، ١٤٢٤هـ، ج١ ص٣٧.

(٤) الكشاف ج١ص٥٣.

(٥) حاشية الجرجاني على الكشاف ج١ص٤٢.

(٦) العتكي، هارون بن موسى، أبو عبد الله الأزدي، ت: ١٧٠هـ - ٧٨٦م، الأعلام ج٨ص٦٣.

أفعالها[1]، وعامة بني تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالألف واللام[2].

- ﴿ربَّ العالمين﴾، بفتح الباء، قرأها زيد بن علي، بتقدير فعل المدح[3]، أو (أعني)، أو النداء[4].
- ﴿ربُّ العالمين﴾، بضم الباء، للمدح على معنى: هو رب العالمين[5].

وأما الوقف، فقد قال الأشموني[6]: «والجائزة: الحمد لله، والعالمين..». يعني: أنه يجوز الوقف وعدمه على هاتين الكلمتين، وقال: «التي يقبح الوقف عليها والابتداء بما بعدها: الحمد، وربِّ». يعني: أنه يقبح الوقف على هاتين الكلمتين.

الإعراب

﴿ٱلْحَمْدُ﴾ مصدر معرف بـ(أل)، إما للعهد أو لتعريف الماهية أو لتعريف الجنس، وهو في المتواتر مرفوع بالابتداء[7].

﴿لِلَّهِ﴾ جار ومجرور متعلق بالكون أو الاستقرار العام الواجب الحذف، الخبر عن ﴿الحمد﴾، فهو كسائر المجرورات المخبر بها[8].

---

(١) البحر المحيط ج١ص١٨ ـ ١٩.

(٢) روح المعاني ج١ص٧٥.

(٣) الكشاف ج١ص٥٣، والبحر المحيط ج١ص١٩.

(٤) إملاء ما من به الرحمن ج١ص٥.

(٥) مجمع البيان ج١ص٢٣.

(٦) منار الهدى، ص٢٧.

(٧) البحر المحيط ج١ص١٨.

(٨) التحرير والتنوير ج١ص١٥٦.

﴿رَبِّ﴾ وهو في المتواتر مجرور بالكسرة على الصفة أو البدل أو البيان[1]، وإنما جازت الصفة على اعتبار اشتقاقه، والبدل والبيان على اعتبار كونه صار علمًا، وهو مضاف[2]، ويُختار في إعرابه ما اختير في الرحمن الرحيم.

﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ ملحق بجمع المذكر السالم مجرور بالياء؛ لأنه مضاف إليه[3].

النظم القرآني

ما يمكن أن يُسأل في هذه الآية هو الآتي:

- ما علة اختيار مادة (ح م د) دون غيرها، كـ(م د ح)، أو (ش ك ر) مثلاً؟ وما السبب في اختيار موضوع الحمد ليفتتح به القرآن، دون غيره من المواضيع.
- ما علة الاسمية في ﴿**الحمد**﴾ دون الفعلية، ولِمَ الرفع أرجح من النصب؟
- ما نوع لام التعريف هنا؟ وما ثمرة الخلاف فيها؟
- ما الغاية في اختيار اسم الجلالة، دون غيره من الأسماء أو الصفات؟
- ما هو نوع هذه اللام؟ وما ثمرة الخلاف فيها؟
- ما الحكمة في تقديم الحمد هنا على الجلالة، دون تقديم الجلالة عليه؟

---

(١) إملاء ما من به الرحمن ج١ص٥.

(٢) البحر المحيط ج١ص١٦.

(٣) مجمع البيان ج١ص٢٣.

- لِمَ عقب بذكر الرب دون الصفات الأخرى؟ ولِمَ كان اللفظ بهذه الصيغة؟
- لِمَ كان تعريفه بالإضافة، وما هو أرجح إعراب في القراءة المتواترة؟
- سبب اختيار مادة (ع ل م)؟ ولِمَ كانت صيغته اسمًا معرَّفًا باللام وليست اسمًا موصولاً؟ وما نوع هذه اللام؟ وما الحكمة من جمعها جمع السلامة؟

قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ﴾

أما علة اختيار مادة (ح م د) دون غيرها، فللآتي:

أما وجه اختيارها على (م د ح)؛ فلأن (الحمد) يكون للحي العاقل، بينما (المدح) يكون له ولغيره، فالمدح أعم، ولأن (المدح) قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده، أما (الحمد) فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان[1]، ولأن الحمد يختص بالثناء على الفعل الاختياري لذوي العلم، و(المدح) يكون في الاختياري وغيره ولذوي العلم وغيرهم، ولأن (الحمد) يشترط صدوره عن علم لا ظن وأن تكون الصفات المحمودة صفات كمال، و(المدح) قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وإن كان فيها نقص ما، ولأن في (الحمد) من التعظيم والفخامة ما ليس في المدح، وهو أخص بالعقلاء والعظماء وأكثر إطلاقًا على الله تعالى، ولأن (الحمد) إخبار عن محاسن الغير مع المحبة والإجلال، و(المدح) إخبار عن المحاسن، ولذا كان (الحمد) إخبارًا يتضمن إنشاء،

---

(١) مفاتيح الغيب ج١ص٢١٨.

و(المدح) خبرًا محضًا، ولأن (الحمد) مأمور به أبدًا، و(المدح) ليس كذلك[1].

فإذا عُرف هذا، عُلم مناسبة قوله: «الحمد لله» دون «المدح لله»، وذلك لإرادته الدلالة على كونه تعالى فاعلاً مختارًا، فلو أنه قال: «المدح لله»، لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلاً مختارًا، فقول القائل: «الحمد لله»، يدل على كون هذا القائل مقِرًّا بأن إله العالم ليس موجِبًا بالذات، كما تقول الفلاسفة، بل هو فاعل مختار، وعلى كون صفاته صفات كمال تجب محبتها وإجلالها، وهذا فيه من الترغيب والترهيب المناسبين لمقام البعثة والتبليغ ما لا يخفى[2]؛ فاختير (الحمد) دون (المدح).

وأما وجه اختياره دون (ش ك ر)، فلأن (الحمد) يعم ما إذا وصل ذلك الإنعام إليك أو إلى غيرك، وأما (الشكر) فهو مختص بالإنعام الواصل إليك[3]، ولأن (الحمد) يكون، إضافة للعطاء، على الصفات الذاتية وإن لم يتعلق شيء منها بك، بينما (الشكر) لا يكون على الصفات الذاتية[4]، وقيل: (الحمد)، على ما دفع الله من البلاء، و(الشكر)، على ما أعطى من النعماء[5]، فاتضحت أولوية قوله: «الحمد لله» هنا على قوله: «الشكر لله»؛ وذلك أن قوله: «الحمد لله» ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره، وأما «الشكر لله» فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل، ولا شك أن الأول

---

(١) روح المعاني ج١ص٧٠.

(٢) مفاتيح الغيب ج١ص٢١٩، وروح المعاني ج١ص٧٠.

(٣) مفاتيح الغيب ج١ص٢١٩.

(٤) لسان العرب، حرف الدال، فصل الحاء، ج٤ص١٣٣.

(٥) مفاتيح الغيب ج١ص٢١٩.

أفضل؛ لأن تقديره: سواء أعطيتني أو لم تعطني، فإنعامك واصل إلى كل العالمين، وأنت مستحق للحمد العظيم[1]، ويمكن أن يقال: إن (الشكر) على الإعطاء، وهو متناه، و(الحمد) يكون على المنع، وهو غير متناه، فالابتداء بشكر دفع البلاء والذي هو (الحمد)، كونه لا نهاية له، على جانب من الحسن لا نهاية له؛ لأن دفع الضر أهم من جلب النفع، فتقديمه أحرى[2]، فكان اختيار (الحمد) هنا أولى من اختيار (الشكر).

وأما وجه اختياره على (س ب ح)؛ فلأن (التسبيح) مع أنه مقدم على التحميد، إذ يقال: «سبحان الله والحمد لله»، وداخل فيه دون العكس، فإنه يدل على كونه، سبحانه وتعالى، مبرأً في ذاته وصفاته عن النقائص، بينما (التحميد) يشير إلى كونه محسنًا إلى العباد، ولا يكون محسنًا إليهم إلا إذا كان عالمًا قادرًا غنيًّا ليعلم مواقع الحاجات، فيقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه، ولا يشغله حاجة نفسه عن حاجة غيره، ويمكن القول بأن: كل تسبيح حمد، وليس كل حمد تسبيحًا؛ لأن (التسبيح) يكون بالصفات السلبية حسب، بينما (الحمد) بها وبالثبوتية، فهو أعمّ منه بذلك الاعتبار، فافتتح به؛ لأنه لجمعيته وشموله أوفق بحال القرآن، وأما تقديم (التسبيح) في بعض المواضع، فلاعتبار المقام هناك، ولكل مقام مقال[3].

فمما تقدم صار واضحًا علة الابتداء بموضوع (الحمد) دون غيره.

وأما علة الاسمية والتعريف والرفع في ﴿**الحمد**﴾، فلما يأتي:

أما أولوية الاسم على الفعل، فلأسباب:

---

(١) المصدر السابق ج١ص٢١٩.

(٢) روح المعاني ج١ص٧١.

(٣) المصدر نفسه ج١ص٧١.

١. الفعل يدل على الاختصاص بفاعل معين، بينما الاسم لا يختص بفاعل معين، بل هو مطلق، وهذا أولى في إفادة أنه محمود من المتكلم وغيره، فقول القائل: «أحمدُ»، أو «نحمدُ» إخبار عن أن المتكلم يحمده أو الذي يحمده جماعة متكلمين، بينما (الحمد) عبارة مطلقة لا تختص بفاعل[1].

٢. الفعل لا يقطع بالاستحقاق، بخلاف الاسم، فقول القائل: «أحمدُ فلانًا»، لا يعني أن المحمود مستحق للحمد؛ لأن القائل قد أخبر عن فعله في حين أن قوله: «الحمدُ لله» يفيد استحقاقه[2].

٣. الفعل له دلالة زمنية معينة، لارتباطه بالزمن المعين، فقول القائل: «أحمدُ»، أو «نحمدُ» مرتبط بزمن أقصاه عمر قائله، فيكون (الحمد) أقل مما ينبغي؛ لانقطاعه بانقطاع عمر قائله، بينما قوله: «الحمدُ لله» مطلق غير مقيد بزمن معين، فلا ينقطع بانقطاع عمر قائله[3].

٤. الإخبار بالفعل مع غفلة القلب تجعل القائل كاذبًا، بينما الإخبار بالاسم يكون فيه صاحبه صادقًا سواء أكان غافلاً أم مستحضرًا لمعنى التعظيم، فقول القائل: «أحمدُ الله» مع غفلة قلبه إخبار منه عن نفسه بكونه حامدًا مع أنه ليس كذلك، وأما قوله: «الحمدُ لله» فهو صادق فيه سواء أكان مشتغلاً بمعنى التعظيم أم لم يكن[4]، وهذا أثر من آثار رحمة الله، فليُتأمل.

---

(١) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص١١-١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣) مفاتيح الغيب ج١ص٢١٩

(٤) المصدر نفسه ج١ص٢٢٠.

٥. الإخبار بالفعل لا يدل على الاقتناع، فطلب حمد الله، بصيغة الأمر قد تجعل قائله يقوله؛ هروبًا من تبعات الأمر، مع عدم اقتناعه بما أُمر به[١]، وهذا ملحظ تربوي وأثر عظيم من آثار رحمة الله، فليُعرف.

فنخلص مما تقدم أن اختيار الجملة الاسمية المفيدة للثبوت والاستقرار على جهة الاستحقاق؛ إجابة لداعي المقام، أولى من اختيار الجملة الفعلية الدالة على التجدد والحدوث، وعدم ثبوت الشيء واستقراره على جهة الاستحقاق[٢].

وأما أولوية التعريف على التنكير، فلأن في التعريف دلالة على الاستغراق، بينما التنكير ليس فيه دلالة على هذا المعنى[٣]، واللام هنا لتعريف الجنس، فيدل على استغراق الأحمدة كلها[٤]، أو للاستغراق؛ رعاية لحق السورة، لعموم الربوبية وشمول الرحمة واستمرار الملك[٥]، ولحديث: «**اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ كُلُّهُ وَلَكَ الْمُلْكُ كُلُّهُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ كُلُّهُ**،...»[٦]، أو للعهد[٧]؛ لعلمه تعالى عجز خلقه عن كنه حمده، فحمَد نفسه بنفسه في أزله نيابة عن خلقه قبل أن يحمده؛ ليُعلِّم خلقه،

---

(١) لمسات بيانية، ص١٤.

(٢) روح المعاني ج١ص٧٥، ولمسات بيانية، ص١٤.

(٣) البحر المحيط ج١ص١٨.

(٤) المصدر نفسه ج١ص١٨.

(٥) روح المعاني ج١ص٧٤.

(٦) الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، ت: ٢٤١هـ ـ ٨٥٥م، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، باقي مسند الأنصار، حديث حذيفة بن اليمان، ج٣٨ص٣٧٨، الحديث (٢٣٣٥٥).

(٧) البحر المحيط ج١ص١٨.

فصار معروفًا بينهم[1]، ولقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم[2]: «**لا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**».

والراجح أن الكل مراد لاحتمالية النظم القرآني لها، فيكون المعنى: أن الحمد المعروف بينكم هو لله على سبيل الاستغراق والإحاطة، فلا يخرج عنه شيء من أفراد الحمد ولا أجناسه[3].

وأما أولوية الرفع في الاسمية على النصب، فلأسباب:

١. على تقدير أن يكون الاسم «الحمدَ»، أو «حمدًا»، فالسبب هو نفسه في مرجوحية الفعل؛ لأن «الحمدَ لله»، أو «حمدًا لله»، على تقدير فعل قبلهما، ما يجعل الجملة فعلية أيضًا[4].

٢. النصب يكون إشارة إلى أن الحمد من القائل وحده، بخلاف الرفع، وقد سبقت إشارة لهذا الكلام، ونُقل عن سيبويه أنه قال: «إن الذي يرفع الحمد يخبر أن الحمد منه ومن جميع الخلق، والذي ينصب يُخبر أن الحمد منه وحده لله تعالى»[5].

قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ﴾

اختير اسم الجلالة، دون غيره من الأسماء أو الصفات، إثباتًا لاستحقاقه الذاتي للحمد، ودفعًا لتوهم استحقاقه الحمد بوصف دون وصف[6]، وتناسبًا مع «نعبد»، ومنعًا من الاشتراك[7].

---

(١) روح المعاني ج١ص٧٤.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ص٢٣٩-٢٤٠، الحديث (٤٨٦).

(٣) لمسات بيانية، ص١٥.

(٤) الكشاف ج١ص٥٢، وأنوار التنزيل ج١ص٢٧، والبحر المحيط ج١ص١٨-١٩.

(٥) التحرير والتنوير ج١ص١٥٨.

(٦) روح المعاني ج١ص٧٦.

(٧) لمسات بيانية، ص١٩.

وأما لام الجر مع اسم الجلالة، فللاختصاص اللائق، أو للملك، أو للقدرة والاستيلاء، وحيث إن النظم يحتمل الجميع، كون الحمدِ لا يليق إلا به؛ لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه، والمِلكِ التام لا يكون إلا له، واللازم لتملُّكه اشتغالهم بحمده، والقدرةِ والاستيلاء لازمة قديمَ صفته؛ كونهما واجبين لذاته وما سواه ممكن لذاته، لزم تبنّي الكل، فيكون المعنى: أن الحمد لا يليق إلا به، وأنه ملكه؛ لاستيلائه واستعلائه على الكل[1].

والحكمة في تقديم (الحمد) هنا على اسم الجلالة، دون العكس، هي عدم موجب الحصر؛ كون المقام ليس مقام إزالة شك، ولكون (الحمد) في الدنيا ليس مختصًّا بالله وحده، وإن كان هو سببه كله، لأن الناس قد يحمد بعضهم بعضًا[2]، ولكون المقام مقام الحمد إذ هو ابتداء أَوْلى النعم بالحمد، وهي نعمة تنزيل القرآن الذي فيه نجاح الدارين[3].

والمقتضي لقوله: «الحمدُ لله»، دون «إن الحمدَ لله»، هو عدم حاجة المقام للتوكيد؛ كون الخطاب مع المؤمنين، ولأن «الحمدُ لله» يحتمل الخبر وإنشاء التعظيم بينما «إن الحمدَ لله» خبر محض لا يحتمل الإنشاء[4].

قوله تعالى: ﴿رَبِّ﴾

والسبب في اختيار لفظة (ربّ) دون ألفاظ الصفات الأخرى، هو الآتي:

---

(١) مفاتيح الغيب ج١ص٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه ج١ص٢٢١، ٢٤٧.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٥٨، ١٦٥.

(٤) لمسات بيانية، ص١٥-١٦.

١. إن (الرب) لغة هو المالك، والسيد، والمدبر، والمربي، والقيم، والمنعم[١].

٢. إن (الرب) له التصرف في المسود والمملوك والعابد بما أراد من خير أو شر[٢].

٣. (رب العالمين)، اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات، فدخل تحتها العليم، والسميع، والبصير، والقيوم، والمريد، والملك، وما أشبه ذلك؛ لأن كل واحد من هذه الأسماء والصفات يطلب ما يقع عليه[٣].

فاقتضاء المقام كل هذه المعاني رجّح اختيار لفظة (ربّ) دون غيرها.

وأما العلة في مجيء هذه اللفظة بهذه الصيغة، أي: (ربّ)، دون (مربٍّ)، أو (رابّ)، فهي إرادة الثبوت؛ ذلك أن (ربّ) حال كونها مصدرًا منقولاً، أو صفة مشبهة، فهي ستفيد الثبوت، بينما (مربٍّ) المشتق من: (ربّى يُربّي)، أو (رابّ) المشتق من: (ربَّ يَربُّ)، حال كونه اسم فاعل، فهو سيدل على نوع حدوث، ودلالته على الثبوت ليست كدلالة المصدر والصفة المشبهة عليه[٤].

والمقتضي لتعريفه بالإضافة، هو تخليص اللفظة من الإجمال الذي سيتطرق إليها من دخول اللام؛ لأن التعريف هنا باللام المحتملة للجنس والعهد والاستغراق يغرق السامع في بحر من الإشكالات

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ج٢ص٤٥٠، ولسان العرب، حرف الباء فصل الراء، ج١ص٣٨٤.

(٢) النهر الماد بهامش البحر المحيط ج١ص١٩.

(٣) روح المعاني ج١ص٨٠

(٤) معاني الأبنية في العربية، ص٤٦-٥٠، وص٧٤-٧٦.

والاحتمالات لا ينجو منها إلا بشق الأنفس، كون الجنسية لا دلالة فيها على المراد الحقيقي، والعهدية مجوزة لآلهة المشركين، والاستغراقية مدخلة لها.

والإضافة للاسم المعرفة الظاهر لها موجبان: فأما كونها للمعرفة فلأن الإضافة إليه تفيد التعريف، وأما كونها للظاهر، فلأن الإضافة للمضمر تحصر اللفظة بالمتكلم أو المخاطب أو الغائب، بينما الإضافة للظاهر تربطه بمدلوله، فتتضح عظمته وشموله من فهم معنى المضاف إليه، واختيار (العالمين)؛ لشرفهم، ولإظهار المنة عليهم.

وإنما لم يقل: «إله العالمين» لأسباب:

١. ليربط حمدهم بما ينزل منه، وهو مقتضى الربوبية، لا بما يصعد منهم إليه، والذي هو مقتضى الألوهية؛ ليكون حمدهم قيامًا بالواجب على ما يمنّ به من أمور التربية.
٢. ليتناسب قوله: «رب العالمين» مع قوله: «اهدنا الصراط المستقيم»؛ كون مهمة المربِّي الأولى هي الهداية لما ينفع المربَّى[1].

وأما الوجه الراجح في إعراب القراءة المتواترة فيه، فهو كونه صفة لا بدلاً ولا عطف بيان، دفعًا لسوء الأدب، فـ(الله) هو المقصود والحكم به أعنى، فاندفع البدل، وهو أعرف المعارف، فاندفع العطف، فليُتأمل.

(١) لمسات بيانية، ص٢٦.

قوله تعالى: ﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾

السبب في اختيار مادة (ع ل م)، هو أن (العالَم) مشتق من العِلْم أو من العلامة، وبهذه المادة يمكن القول بأن المخلوقات هي سبب في العلم بالرب، أو هي علامات عليه، وأما اللام فيها، فتحتمل العهد، وتحتمل الاستغراق، لكن الجمع منع العهد، فبقي الاستغراق[1].

وكونه اسمًا صريحًا وليس موصولاً، فلما يأتي:

١. بعضهم عدّ (العالمين) اسمًا لما يحصل به العلم بالشيء، وليس وصفًا، فلا يحل «الذين صاروا عالَمًا» محله؛ لأن هذا إنما يحل محله لو قُدِّر (العالمين) وصفًا[2].

٢. على فرض كونه وصفًا، فالاسم الموصول يؤتى به لوصف المعرفة بالجملة، وحيث إن وجود جملة الصلة الفعلية سيفيد التجدد والحدوث، والمراد هنا هو الثبوت، لم يُعبّر بالموصول.

٣. التعبير بالاسم الموصول أطول؛ لاستلزامه الصلة.

وأما مجيئه على وزن (فاعَل)، فللدلالة على صيرورة (العالَم) آلة للعلم بالصانع[3]، ولهذا، واستعانة بمقام السورة الخاص بالعقلاء، والمفهوم من العبادة والاستعانة وطلب الهداية وتصنيف الخلق، لم يحسن هذا الحسن التعبيرُ بـ(العالم) أو (العوالم)؛ لاشتمالهما على غير المكلفين[4].

---

(١) التحرير والتنوير ج١ص١٦٩.

(٢) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص٣٣.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٦٨.

(٤) لمسات بيانية، ص٢٢.

والسبب في مجيئها جمعًا هو دفع احتمالية العهد[1]، وجُمعت جمع سلامة تغليبًا لجانب العقلاء على غيرهم، ومطابقة لمقتضى الحال، وهو مخاطبة العقلاء، فمن كان ربًّا للعقلاء كان لمن دونهم أولى، واستفيد من كون جمع السلامة جمع قلة، مع أن المقام يقتضي الكثرة، التنبيهُ على أنهم وإن كثروا فهم قليلون في جانب عظمته وكبريائه تعالى، ولا يضر اختلاف الأفراد في الحقيقة؛ لاتفاقها من حيث إن كلاً منها علامة على خالقها، وإنما عرض الخلاف في التسمية[2].

فلأجل هذا كله علم وجه اختيار (العالمين) دون غيره.

وكان النظم بـ«الحمد لله رب العالمين»، ولم يكن بـ«الحمد لرب العالمين»، للإيذان باستحقاقه الوصفي للحمد، كما استحقه ذاتًا[3].

المعنى المفهوم من الآية

قال ابن عاشور[4]: «إن الذي لقن أهل القرآن ما فيه جماع طرائق الرشد بوجه لا يحيط به غير علام الغيوب، لم يهمل إرشادهم إلى التحلي بزينة الفضائل، وهي أن يقدروا النعمة حق قدرها بشكر المنعم بها فأراهم كيف يُتوِّجون مناجاتهم بحمد واهب العقل ومانح التوفيق، ولذلك كان افتتاح كل كلام مهم بالتحميد سنة الكتاب المجيد.

فسورة الفاتحة بما تقرر مُنَزَّلة من القرآن منزلة الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة،...، فالفاتحة تضمنت مناجاة للخالق جامعة التنزه عن

---

(١) روح المعاني ج١ص٧٨ـ٧٩.

(٢) الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي، ت: ١٢٠٤هـ ـ ١٧٩٠م، الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق البهية، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٧هـ، ج٤ص٦١٩.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٦٦.

(٤) المصدر نفسه ج١ص١٥٢ـ١٥٤، باختصار.

التعطيل والإلحاد والدهرية والإشراك والمكابرة والعناد والضلالات التي تعتري العلوم الصحيحة والشرائع الحقة.

ولما لُقّن المؤمنون هاته المناجاة البديعة التي لا يهتدي إلى الإحاطة بها في كلامه غير علام الغيوب سبحانه، قدّم (الحمد) عليها؛ ليضعه المناجون كذلك في مناجاتهم جريًا على طريقة بلغاء العرب عند مخاطبة العظماء أن يفتتحوا خطابهم إياهم وطلْبتهم بالثناء والذكر الجميل، ولذلك شأن مهم في صناعة الإنشاء، فإن تقديم المقدمة بين يدي المقصود أعون للأفهام وأدعى لوعيها».

حقيقة الحمد هي إشاعة النعمة والكشف عنها، كما أن كفرانها إخفاؤها وسترها؛ فلذا هو أقوى شعبة من الشكر[1]، وحيث إن الموضع موضع تعريف، وإن في الحمد دلالة على أن ما يحمد عليه صفة كمال مع التعظيم والحب والإجلال للمحمود، وأن المحمود مستحق للحمد يقينًا[2]، اكتُفي فيه بالثناء اللساني.

لقد أعطى حرف التعريف الداخل على (الحمد) و(العالمين)، واللام الداخلة على اسم الجلالة سماحية كثيرة في تخير المعاني؛ لأن (الحمد) لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف، وفيه قولان: الأول: إنه إن كان مسبوقًا بمعهود سابق انصرف إليه، وإلا يحمل على الاستغراق صونًا للكلام عن الإجمال. الثاني: إنه لا يفيد العموم، بل يفيد الماهية والحقيقة فقط.

فقوله: «الحمد لله» إن قيل بالقول الأول، أفاد أن كل ما كان حمدًا وثناء، فهو لله وحقه وملكه، وحينئذ يلزم أن يقال: إن ما سوى الله فإنه لا يستحق الحمد والثناء البتة، وإن قيل بالقول الثاني كان معناه

---

(١) روح المعاني ج١ص٧١.

(٢) المصدر نفسه ح١ص٧٠.

أن ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له، وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله، فثبت على القولين أن «الحمد لله»، ينفي حصوله لغيره[1].

وأما لام الجر، فتحتمل وجوهًا:

الأول: الاختصاص. **الثاني**: المِلك. **الثالث**: القدرة والاستيلاء.

فإن حُمل على الاختصاص اللائق، فالمعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به؛ لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه، وإن حُمل على الملك، فمعلوم أنه تعالى مالك للكل، فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده، وإن حُمل على الاستيلاء والقدرة، فالحق سبحانه وتعالى كذلك؛ لأنه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته، والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته[2]، فتحصّل احتمالات عدة لفهم الآية.

وأما النظر في لفظة (رب)، فيُوصل إلى ما وقع فيه الخلاف من أن المخلوقات مفتقرة إلى خالقها ليس قبل إيجادها فحسب، بل وحتى بعد وجودها؛ لأن المربي هو القائم بإبقاء الشيء وإصلاح حاله حال بقاءه[3].

وأما جمع (العالمين) جمع العقلاء، مع اختلاف أجناسها، فيشير إلى أن الله قد عاملها معاملة العقلاء مع دخول غيرهم فيها؛ لما هو معلوم عند أهل الحقائق من أن ما من شيء إلا وهو يعقل أوامر الله، ويفعل

---

(١) مفاتيح الغيب ج١ص٢٢٠ـ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه ج١ص٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه ج١ص١٨٠.

بدقة ما طُلب منه، كأنه عاقل، وقد يُستأنس لهذا بقوله تعالى[1]: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾، وقوله[2]: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴾[3].

ولعله لم يقل: ربي، أو: ربنا، وإنما قال: رب العالمين؛ لإرادته تعالى أن نحيا حياة اجتماعية، يعين بعضنا بعضًا نحو الكمال، فالله يعاملنا بصفته مربِّيًا للعالمين جميعًا، وعلينا الاستجابة لهذه النوع من التربية بمرونة اجتماعية عامة.

وأما وجه كونه مربيًا للعالمين على كل تفاصيل هذه المخلوقات، فقد أجاب عنه النورسي[4] قائلاً: «واعلم أن الله عز وجل عين لكل شيء نقطة كمال وأودع فيه ميلاً إليها، كأنه أمره أمرًا معنويًّا أن يتحرك به إليها، وفي سفره يحتاج إلى ما يُمدّه ودفْع ما يَعوقه، وذلك بتربيته عز وجل. لو تأمّلت في الكائنات لرأيتها كبني آدم طوائف وقبائل يشتغل كلٌّ منفردًا ومجتمعًا بوظيفته التي عيَّنها له صانعه ساعيًا مجدًّا مطيعًا لقانون خالقه. فما أعجب الإنسان كيف يشذ!».

ولعل من أبرز أوجه الفرق بين تربية العبد للعبد، وتربية الله للعبد هو عدم تناهي تربية الله للعبد، ووجه عدم التناهي: أن الأمور

---

(١) سورة فصلت، الآية ١١.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤.

(٣) روح المعاني ج١ص٧٨.

(٤) بديع الزمان سعيد النورسي، ت: ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م، (مقالة عن حياته بقلم عبد الله الطنطاوي، مجلة المنار، العدد ٦٣، شوال ١٤٢٣هـ)، بديع الزمان سعيد النورسي، ت: ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م، بديع الزمان النورسي (نظرة عامة عن حياته وآثاره)، ص١٩، فما بعدها، وجوانب من حياة سعيد النورسي، ص٢١، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، دار الأنبار، بغداد، ط١، ١٩٨٩م، ص٣٥.

العدمية التي لها دخل في وجوده، وهي المعبر عنها بارتفاع الموانع ليست متناهية، إذ لا استحالة في أن يكون للشيء موانع غير متناهية يتوقف وجوده أو بقاؤه على ارتفاعها، أي: بقائها على العدم مع إمكان وجودها في أنفسها، فإبقاء تلك الموانع التي لا تتناهى على العدم، تربيةٌ لذلك الشيء من وجوه غير متناهية[1].

ومما يلاحَظ أيضًا أن السور التي بدأت بـ«الحمد لله»، قد تنوعت بعدها الأوصاف التي كادت تكون عللاً للحمد، بينما في الفاتحة لم يذكر إلا «رب العالمين»، والسبب أن ما في هذه السور يجري مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة[2]، وأن التي انتهت بـ«الحمد لله»، لم تختم إلا مع «رب العالمين»، بخلاف التي ابتدأت به، والسبب أن مقصود الانتهاءات غير مقصود الابتداءات، ذلك أن هذه الخاتمة مشروعة للمؤمنين عند خواتم أعمالهم، كونها منطوية على اعترافهم بانفراد موجدهم بالخلق والأمر، وأهليته لما تضمنته من الأوصاف، وليس موضعها موضع توبيخ ولا تقريع[3]، ويبدوا أنه إشارة إلى أن بداية شأن المؤمن ونهايته هو «الحمد لله رب العالمين»، وإلى أن الحمد إن كان في بادئ الأمر لشأن خاص، فلا بد من إفضاء خاتمته إلى وجه الإنعام الحقيقي، فلو دقق النظر في كل موضع بُدئ فيه بـ«الحمد لله» لوجد تعقيب اسم الجلالة فيه بوصف يكون فيه إصلاح لشأن خاص من شؤون العباد يتناسب مع حال السورة، والعرب تقدم

---

(١) روح المعاني ج١ص٨٠.

(٢) مفاتيح الغيب ج١ص١٨٠.

(٣) الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير، ت: ٧٠٨هـ ـ ١٣٠٨م، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه اللفظ من آي التنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ج١ص١٥٨ـ١٥٩.

ما كانت به أعنى، أما نهاية السور فتكون إشارة إلى ما ينتهي إليه الشأن، وهو أن هذا القسم داخل في وصفه بـ(رب العالمين).

والغرض من صياغة هذا الإنشاء بأسلوب الخبر هو:

١. تحميل جملة الحمد من الخصوصيات ما يناسب جلالة المحمود بها من الدلالة على الدوام والثبات والاستغراق والاختصاص والاهتمام[١].

٢. الرحمة بتقليل الإثم على غير الممتثل، فالوالد لا ينبغي له أن يقول لولده: «اعمل كذا وكذا»؛ لأنه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم، بل يقول: «إن كذا وكذا يجب أن يفعل»، ثم إذا كان الولد كريمًا، فإنه يجيبه ويطيعه، وإن كان عاقًّا لم يشافهه بالرد، فيكون أثمه أقل، فكذلك ههنا، قال الله تعالى: «الحمد لله»، فمن كان مطيعًا حمده، ومن كان عاصيًا كان أثمه أقل[٢].

٣. التوكيد والإشعار بأن هذا الشيء جدير بأن يُتلقى بالمسارعة؛ فكأن فاعله قد امتثل، فأخبر عنه بموجود[٣].

ما تقدم مبني على القول بأن جملة «الحمد لله رب العالمين» إنشائية صيغت بصيغة الخبر، وأما على القول بظاهر الكلام، واعتبار الجملة خبرية، فالسبب هو أن مقام الكلام مقام تعريف أولي، والكلام ما زال في بدايته، فلا يحسن أمر العباد ونهيُهم، وهذا أثر عظيم من آثار رحمة الله تعالى، فهو يرفق بنا أكثر من آبائنا.

---

(١) التحرير والتنوير ج١ص١٦٢.

(٢) مفاتيح الغيب ج١ص٢٢٥.

(٣) الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن هشام، ت: ٧٦١هـ-١٣٦٠م، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص١٠٢.

ومما تجدر الإشارة إليه أن لفظ (الحمد) لم يخبر عنه إلا باسم الجلالة، فلم يخبر عنه بلفظ غيره قبله في الاستعمال القرآني، والذي يظهر من هذا الإشارةُ إلى أن الحمد مستحق للذات أولاً وقبل النظر إلى الانتفاع الحاصل بالوصف بعده، وهذه حال الواصلين، حتى قال بعضهم: «الحمد لله على الله».

وأما لفظة (الرب) فلم تستعمل في القرآن مفردة إلا وهي مضافة، سواء كان المقصود بها رب العالمين أو غيره، وفي الوصف بـ«رب» تأمّل.

وباختصار فإن معنى الآية: أن الحمد كله للمعبود المتولي شأن الخليقة.



الآية الثالثة



اللغة

﴿ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾

سبق الكلام عنهما في البسملة.

القراءة وحجيتها والوقف عليه

- ﴿الرحمنِ الرحيمِ﴾، قراءة الجمهور، بالجر فيهما تابعين لـ(الله).
- ﴿الرحمنَ الرحيمَ﴾، قراءة زيد بن علي، وعيسى بن عمر[1]، بالنصب فيهما، تابعين لـ(رب) على قراءتها بالنصب.
- ﴿الـرحمنُ الـرحيمُ﴾، قـراءة أبي رزيـن العقيلـي[2] والربيـع بـن خيثم[3]، بالرفع فيهما، تابعين لـ(رب) على قراءتها بالرفع[4].
- ﴿الرحيمْ مَلك﴾، بالإدغام قراءة السوسي[5] عن أبي عمرو[6]،

---

(١) الهمداني، عيسى بن عمر، أبو عمر، ت: ١٥٦هـ-٧٧٢م، ينظر: الذهبي، محمد ابن أحمد بن عثمان، ت: ٧٤٨هـ - ١٣٤٨م، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ج١ص١١٩.

(٢) العقيلي، لقيط بن عامر بن المنتفق، أبو رزين، ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، ت: ٨٥٢هـ - ١٤٤٩م، الإصابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ج٥ص٦٨٦.

(٣) الثوري، الربيع بن خيثم، أبو يزيد، ت: ٦٤هـ - ٦٨٤م، ينظر: الخزرجي، أحمد ابن عبد الله بن أبي الخير، ت: بعد ٩٢٣هـ - ١٥١٧م، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، حلب، ط٥، ١٤١٦م، ص١١٥.

(٤) البحر المحيط ج١ص١٩.

(٥) السوسي، صالح بن زياد، أبو شعيب، ت: ٢٦١هـ - ٨٧٤م، الأعلام ج٣ ص١٩١.

(٦) المازني، زبان بن عمار، أبو عمرو، ت: ١٥٤هـ - ٧٧١م، الأعلام ج٣ص٤١.

وهي من القراءات المتواترة[1].

أما الوقف عليها، فقد قال الأشموني[2]: «والجائزة، ...، والرحيم».

الإعراب

﴿الرحمنِ الرحيمِ﴾، صفتان أو بدلان لاسم الجلالة، مجروران بالكسرة الظاهرة.

﴿الرحمنَ الرحيمَ﴾، صفتان أو بدلان لـ(رب) على قراءة النصب فيه، منصوبان بالفتحة الظاهرة.

﴿الرحمنُ الرحيمُ﴾، صفتان أو بدلان لـ(رب) على قراءة الرفع فيه، مرفوعان بالضمة الظاهرة.

النظم القرآني

السؤال المهم هنا، والذي لا مناص من الإجابة عنه، هو: ما هي أسباب إعادة ذكر ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾؟ هذا على رأي من يقول بأن البسملة آية من الفاتحة؟ كون ذكرهما جاء قريبًا جدًا! وهل لهذه الآية علاقة بما قبلها وبما بعدها؟

قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

لعل ما ذكر في البسملة من أوجه الاختيار قد يفي ببعض الغرض، ولكن أسباب إعادة ذكر هذه الآية هنا هي:

---

(١) ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد، أبو الخير الدمشقي، ت: ٨٣٣هـ ـ ١٤٢٩م، النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص٣٢١.

(٢) منار الهدى، ص٢٧.

١. المبالغة؛ لأنه في الأولى ذكر العبودية فوصل ذلك بشكر النعم التي بها يستحق العبادة، وهاهنا ذكر الحمد فوصله بذكر ما به يستحق الحمد من النعم، فليس فيه تكرار[1].

٢. الجمع بين الرهبة منه والرغبة إليه؛ لأنه لما كان في اتصافه بـ(رب العالمين) ترهيب قرنه بـ(الرحمن الرحيم) لما تضمن من الترغيب؛ لتسكن هيبة اسم الله، وليرجوه المخوَّفون بيوم الدين، فيكون أعون على طاعته وأمنع[2].

٣. التناسب؛ لأنه بعد أن وُصف بما هو مقتضى استحقاقه الحمد، ناسب أن يُتبع ذلك بوصفه (الرحمن)، أي: وصف ذاتي تصدر عنه آثاره، فلما كان ربًّا للعالمين وكان المربوبون ضعفاء كان احتياجهم للرحمة واضحًا، وكان ترقّبهم إياها من الموصوف بها بالذات ناجحًا[3].

٤. العناية؛ لأن ذكر (رب) مرة، و(الرحمن الرحيم) مرتين، يُشير إلى أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور[4].

٥. التفصيل؛ لأنها كشرح الإجمال الحاصل في (رب العالمين)[5].

٦. الإشارة إلى أساسَي التربية، فكون (الرحمن) يدخل تحته (الرازق) يلائم جلب المنافع، وكون (الرحيم) يدخل تحته (الغفّار) يناسب دفع المضار، وهما أساسا التربية[6].

---

(١) مجمع البيان ج١ص٢٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج١ص١٣٩، والفتوحات الإلهية على الجلالين ج٤ ص٦١٩.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٧٣.

(٤) مفاتيح الغيب ج١ص٢٤٢.

(٥) روح المعاني ج١ص٨٢.

(٦) إشارات الإعجاز، ص٣٦.

المعنى المفهوم من الآية

من الواضح أن ذكر ﴿الرحمن الرحيم﴾ بعد آية واحدة في أول القرآن وديباجته ليعطي تصورًا عن أهمية هذين الاسمين الوصفين بالنسبة لله تعالى، وعن مدى الفائدة من إظهارهما في أول الأمر وبدايته، فإن من أوجه البلاغة التي اعتاد العرب عليها في خطبهم وإنشاءهم تضمينَ مقدمات هذه الخطب وديباجتها أهم مسائل الخطبة، متجنبةً في ذلك التكرار الذي قد تنفر منه الطباع السليمة إلا أن يكون لما تكرره نصيب مهم تريد ذكره في الخطبة.

فمن كل هذا يعلم أن ﴿الرحمن الرحيم﴾ ما تكررت بعد آية واحدة إلا لأمر مهم ومقصد سَني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تعقيب ﴿رب العالمين﴾ بـ﴿الرحمن الرحيم﴾ قد يُفهم أمورًا منها:

١. الإيذان بأن هذه التربية كانت برفق ولين وعدم إعنات؛ لأن ﴿رب العالمين﴾ قد يُفهم منه القسوة والشدة والحزم، بدلالة عدم الخصوصية بالمؤمنين، بل الكفار والعصاة مشمولون بها، فذكر ﴿الرحمن الرحيم﴾ عقبها آذن بما تقدم.

٢. وجوب اتصاف كل معنى من معاني الرب بالرحمة، فالسيد ينبغي أن يكون رحيمًا، والمالك ينبغي أن يكون رحيمًا، وكذلك المصلح والقيّم.

وأما مجاورة (الرحمن) لـ(رب)، فقد أفادت التناسب؛ لأن كلاً منهما يدخل تحته المؤمن والكافر والعاقل وغيره، وكذا الشأن في مجاورة (الرحيم) لـ(مالك)؛ لأنهما مما ينتفع به المؤمن، فـ(الرحيم) كما قيل: خاص بالمؤمنين، و(يوم الدين) هو يوم أهل الإيمان، فيه يستكمل كل مؤمن نصيبه من رحمته تعالى، ويبدو أن تقدّم (الرحمن الرحيم) كان لدفع قلة الرحمة عن الملك، وقلة العطاء عن المالك، وأن

الرحمة قد سبقت الغضب والحساب، وعدم ورود (الرحيم) قبل (الرحمن) في القرآن كله لأبلغية هذا الترتيب، ولعموم صفة (الرحمن)، ويمكن رؤية التناسب واضحًا من وصفه سبحانه نفسه بصفة الربوبية وصفة الرحمة، ثم ذكره شيئين: أحدهما: ملكه يوم الجزاء، والثاني: العبادة، فتكون الربوبية في مقابلة الملك، والرحمةُ في مقابلة العبادة[1]، ولا يبعد القول بأن في تقديم (الرحمن الرحيم) على (مالك يوم الدين) دليلاً وإشارة إلى إذنه بالشفاعة، وأن (الرحمن الرحيم) زادُ المخلوقات بين النشأة الأولى والآخرة؛ فمحتواها: لأني (رب العالمين) علمت نقصهم وعجزهم، ولأني (الرحمن الرحيم) نقلتهم منها إلى الكمال والقوة وربّيتهم، فليعتمدوا عليَّ ولا يخشوا أهوال القيامة، فأنا أرحم بهم من أمهاتهم، ولعظم كرمه لم يجعل العبادة قبل الحساب؛ لئلا يحبسك التقصير فيها عن فضله، فالكريم يعطي قبل أن يطلب أو يُطلب منه.

(١) البحر المحيط ج١ص٢٠.

الآية الرابعة



اللغة

﴿ مَٰلِكِ ﴾

مَلَكَه يَمْلِكُه ملْكًا مثلثة الميم، ومَلَكَةً، ومَمْلُكَةً بضم اللام أو يثلث: احتواه قادرًا على الاستبداد به، والمَلْكُ والمَلِك والمَليك والمالك: ذُو المُلْكِ[1]، فالملك: هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين، والمالك: هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف شاء من الملك[2].

﴿يَوۡمِ﴾

اليوم هو المدة من طلوع الشمس إلى غروبها، أو من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس، والثاني إطلاق الشرعيين، وقد يُراد به الوقت مطلقًا[3].

﴿ٱلدِّينِ﴾

الدِّين من: دانَه يَدينُه دِينًا، ويقال: للجزاء، والإسلام، والعادة، والعبادة، والطاعة، والذل، والداء، والحساب، والقهر، والغلبة، والاستعلاء، والسلطان، والملك، والحكم، والسيرة، والتدبير،

---

(١) المخصص ج١ السفر الثالث ص١٣٣، ج٥ السفر السابع عشر ص١٥٧، ومختار الصحاح (م ل ك)، ص٦٣٣، ولسان العرب حرف الكاف فصل الميم ج١٢ ص٣٨١، والقاموس المحيط باب الكاف فصل الميم، ص١٢٣٢، وتاج العروس باب الكاف فصل الميم ج٢٧ص٣٤٦.

(٢) المفردات، ص٤٧٢، وأنوار التنزيل ج١ص٢٨.

(٣) مختار الصحاح (ي و م)، ص٧٤٥، ولسان العرب حرف الميم فصل الياء ج١٦ ص١٣٧، والقاموس المحيط باب الميم فصل الياء، ص١٥١٤، وتاج العروس باب الميم فصل الياء ج٣٤ص١٤٣، والمفردات، ص٥٥٣.

والتوحيد، والملة، والورع، والمعصية، والإكراه، والحال، والقضاء، وقد استعير للشريعة[1].

القراءة وحجيتها والوقف فيها

- ﴿مَلِكِ يومِ الدين﴾، قرأها بالجر على التابعية لاسم الجلالة السبعة عدا عاصم[2] والكسائي[3].
- ﴿مالِكِ يومِ الدين﴾، قرأها بالجر على التابعية لاسم الجلالة عاصم والكسائي[4]، والأولى من «الْمُلْك»، والثانية من «الْمِلْك»[5].
- ﴿مَلْكِ يومِ الدين﴾، بالجر، عاصم الجحدري[6] وغيره، على التسكين فيه.

---

(١) المخصص ج١ السفر الثالث ص١٣٨، ج٣ السفر الثاني عشر ص٢٣٩، ج٥ السفر السابع عشر ص١٥٥، ومختار الصحاح (د ي ن)، ص٢١٨، ولسان العرب حرف النون فصل الدال ج١٧ص٢٤، والقاموس المحيط باب النون فصل الدال، ص١٥٤٦، وتاج العروس باب النون فصل الدال ج٣٥ص٥٣، المفردات، ص١٧٥.

(٢) الكوفي، عاصم بن أبي النجود بهدلة، أبو بكر، ت: ١٢٧هـ ـ ٧٤٥م، الأعلام ج٣ ص٢٤٨.

(٣) الكسائي، علي بن حمزة بن عبد الله، أبو الحسن، ت: ١٨٩هـ ـ٨٠٥م، الأعلام ج٤ص٢٨٣.

(٤) القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني، ت: ١٤٠٣هـ، الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط٢، ١٩٨٩م، ص٥٠.

(٥) ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة، ت: ٤٠٣هـ، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٨٢م، ص٧٨.

(٦) الجحدري، عاصم بن أبي الصباح، أبو المجشر، ت: ١٢٨هـ ـ ٧٤٦م، ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ت: ٧٤٨هـ ـ ١٣٤٨م، تاريخ الإسلام ووفيات

- ﴿مَلِكِي يومِ الدين﴾، بالجر، أحمد بن صالح[1] عن ورش[2] عن نافع[3]، على إشباع كسرة الكاف.
- ﴿مِلْكِ يومِ الدين﴾، بالجر، أبو عثمان النهدي[4] وغيره، على التسكين فيه.
- ﴿مَلِكَ يومِ الدين﴾، بالنصب على التابعية لقراءة ﴿ربَّ﴾، وعلى المفعولية أو النداء في غيرها قرأها عمرو بن مسلم[5].
- ﴿مَلِكُ يومِ الدين﴾، بالرفع على التابعية لـ ﴿ربُّ﴾، وعلى الخبرية بتقدير (هو) في غيرها قرأها مورق العجلي[6] وغيره.
- ﴿مَلَكَ يومَ الدين﴾، قرأها أبو حنيفة وغيره[7]، بالفعل الماضي، والنصب في ﴿يومَ﴾ على المفعولية أو الظرفية.

المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ج٨ص١٤٠.

(١) المصري، أحمد بن صالح، أبو جعفر، ت: ٢٤٨هـ ـ ٨٦٣م، الأعلام ج١ص١٣٧.

(٢) المصري، عثمان بن سعيد بن عدي، ت: ١٩٧هـ ـ ٨١٢م، الأعلام ج٤ص٢٠٥.

(٣) المدني، نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي، ت: ١٦٩هـ ـ ٧٨٥م، الأعلام ج٨ص٥.

(٤) النهدي، عبد الرحمن بن مل بن عمرو، أبو عثمان، ت: ١٠٠هـ ـ ٧١٧م، ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ت: ٧٤٨هـ ـ ١٣٤٨م، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٩٩٣م، ج٤ ص١٧٥.

(٥) العريجي، عمرو بن مسلم بن أبي عقرب، أبو نوفل، ينظر: المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، ت: ٧٤٢هـ ـ ١٣٤١م، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ج٣٤ص٣٥٧.

(٦) العجلي، مورق بن المشمرج، أبو المعتمر، ت: ١٠٨هـ ـ ٧٢٦م، سير أعلام النبلاء ج٤ص٣٥٣.

(٧) وقد قرأها من الصحابة علي بن أبي طالب، وأنس بن مالك.

- ﴿مالكَ يومِ الدين﴾، بالنصب على البدلية لقراءة ﴿ربَّ﴾، وعلى المفعولية أو الحال أو النداء في غيرها قرأها ابن السميفع[1] وغيره.
- ﴿مالكًا يومَ الدين﴾، رواها ابن أبي عاصم عن اليمان[2]، أو ابن عاصم عن اليماني، بالنصب والتنوين على البدلية لقراءة ﴿ربَّ﴾، وعلى المفعولية أو الحال أو النداء في غيرها، و﴿يومَ﴾ منصوب على المفعولية أو الظرفية.
- ﴿مالكٌ يومَ الدين﴾، بالرفع على البدلية لقراءة ﴿ربُّ﴾، وعلى الخبرية بتقدير (هو) في غيرها قرأها عون العقيلي[3] وغيره، و﴿يومَ﴾ منصوب على المفعولية أو الظرفية.
- ﴿مالكُ يومِ الدين﴾، بالرفع على البدلية لقراءة ﴿ربُّ﴾، وعلى الخبرية بتقدير (هو) في غيرها قرأها أبو حيوة[4] وغيره.
- ﴿مليكِ يومِ الدين﴾، بالجر على التابعية قرأها أبو رجاء العطاردي[5] وغيره.
- ﴿مِالكِ﴾ بالإمالة البليغة والجر، قراءة يحيى بن يعمر[6] وغيره.

---

(١) ابن السميفع، محمد بن عبد الرحمن، أبو عبد الله اليماني، ت: ٩٠هـ ـ ٧٠٩م، غاية النهاية ج٢ص١٤٣.

(٢) لم أتبيَّنهما بعد البحث المضني، ولعل اليماني هو ابن السميفع آنف الذكر.

(٣) العقيلي، عون بن أبي شداد، أبو معمر، تهذيب الكمال ج٢٢ص٤٥١-٤٥٢.

(٤) أبو حيوة، شريح بن يزيد الحضرمي، ت: ٢٠٣هـ ـ ٨١٨م، غاية النهاية ج١ ص٢٩٤.

(٥) العطاردي، عمران بن ملحان، أبو رجاء، ت: ١٠٥هـ ـ ٧٢٣م، سير أعلام النبلاء ج٤ص٢٥٣.

(٦) العدواني، يحيى بن يعمر، أبو سليمان، ت: ١٢٩هـ ـ ٧٤٦م ، الأعلام ج٨ ص١٧٧.

• ﴿مِالكِ﴾ بين بين، بالجر على البدلية قرأها قتيبة بن مهران[1].
• ﴿ملاّكِ﴾، بالجر على البدلية من مبالغة اسم الفاعل، ذكرها الفارسي[2][3].

وما عدا الأولين قراءات شاذة؛ لعدم تواترها لا يُشتغل بها هنا كثيرًا، تُنظر في محالّها، ولكل قارئ من قراء المتواترتين حجة من القرآن على اختياره، والأصح عدم الترجيح بين القراءات عند تواترها، بل الأولى الاشتغال بالجمع بينها.

وأما الوقف فيها، فقد قال الأشموني[4]: «فالتامة...، والدين»، وصرح بأن الوقف على ﴿يوم﴾ والابتداء بما بعده قبيح.

الإعراب

﴿ملكِ﴾ و﴿مالكِ﴾، صفة أو بدل من اسم الجلالة، مجروران بالكسرة.

﴿ملكَ﴾ و﴿مالكَ﴾، منصوبان بالفتحة، صفة أو بدل من ﴿ربَّ﴾ على قراءة النصب فيها، أو هما مفعول لفعل محذوف تقديره: (أعني، أو أخص، أو أمدح)، أو هو حال عند عدم الإضافة لـ﴿يوم﴾، أو هو منادًى.

---

(١) الأزاذاني، قتيبة بن مهران، أبو عبد الرحمن، ت: بعد ٢٠٠هـ ـ٨١٥م، معرفة القراء الكبار ج١ص٢١٢.

(٢) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو علي، ت: ٣٧٧هـ ـ ٩٨٧م، الأعلام ج٢ص١٧٩.

(٣) البحر المحيط ج١ص٢٠، وروح المعاني ج١ص٨٢، ومكرم، د. عبد العال سالم وغيره، معجم القراءات القرآنية، الكويت، ط٢، ١٩٨٨م، ج١ص٧، وإملاء ما من به الرحمن ج١ص٦.

(٤) منار الهدى، ص٢٧.

﴿ملكُ﴾ و﴿مالكُ﴾، مرفوعان بالضمة، صفة أو بدل من ﴿ربُّ﴾ على قراءة الرفع فيها، أو هو خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هو) على غير قراءة الرفع.

﴿يومِ﴾ مضاف إليه، مجرور بالكسرة.

﴿يومَ﴾ مفعول به، أو ظرف زمان، والأولى أولى ديانة، منصوبان بالفتحة، وهما مضافان.

﴿الدينِ﴾ مضاف إليه، مجرور بالكسرة.

(**الملك**) صفة مشبهة صارت اسمًا لصاحب المُلْك، فالوصف بها لا إشكال فيه؛ لأن إضافتها لغير معمولها؛ لعدم عملها النصب أبدًا[1]، و(**المالك**) اسم فاعل من (**مَلَك**) إذا اتصف بالمِلك[2]، والوصف به فيه بحث[3]؛ لأنه وإن أضيف لمعرفة، فلا يصح وصف المعرفة به، كون إضافته لا تفيده تعريفًا! وأجيب عنه بحمل الإضافة على الاتساع في الظرف، وبأن المراد باسم الفاعل هنا هو المضي أو الاستمرار[4].

النظم القرآني

الأسئلة التي يمكن أن تُسأل في هذا الموضع هي:

- ما السبب في اختيار مادة (م ل ك)؟ ولماذا جاءت بالاسم دون الفعل؟ وما الحكمة من إضافته لـ(يوم)؟
- لماذا اختيرت مادة (ي و م) دون غيره من أسماء الوقت؟

---

(١) حاشية السيد الشريف على تفسير الكشاف ج١ص٥٧.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٧٥.

(٣) إملاء ما من به الرحمن ج١ص٦.

(٤) حاشية السيد الشريف على تفسير الكشاف ج١ص٥٧، وحاشية شيخ زادة على تفسير أنوار التنزيل ج١ص٣٦-٣٧، وتفسير روح المعاني ج١ص٨٤-٨٥.

- الحكمة في اختيار مادة (د ي ن) من أسماء يوم القيامة، ولِمَ كان بلفظ الاسم، ولم يكن بلفظ الفعل؟ وما الداعي لكونه معرفة؟

قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ ﴾

لمادة (م ل ك) علاقة وثيقة في إظهار حقيقة المراد من الآية ومناسبتها للمقام، فالمادة بجميع تقلباتها تدل على القوة والشدة[1]، ما جعلها مناسبة دون غيرها كـ(صاحب) مثلاً، فهو لم يقل: «إله يوم الدين»؛ لأن يوم الدين ليس بيوم عبادة، ولم يقل: «رب يوم الدين»؛ لأن المقام ليس مقام ذكر تربية، بل هو مقام حساب وجزاء، ومنع وإعطاء، وتمييز واصطفاء، وهذه أمور لا يملكها إلا ملك مالك، وخشية أن يكون المفسدون في مطمع؛ لأن شأن الرب الرحمة والصفح، فـ﴿**ملك**﴾ و﴿ **مالك**﴾، مؤذنان بإقامة الجزاء العدل على أوفق الكيفيات، وعدم الهوادة فيهما، ولذا أقام الناس الملوك عليهم[2]، واختيار الاسم في صياغة الكلمة دون الفعل لدلالة الاسم على الثبوت بخلاف الفعل الذي يدل على الحدوث، ومن المناسب هنا أن ينبه على أمر مهم هو أن أكثر القرأة على ﴿**ملك**﴾ وهو صفة مشبهة، ويأتي بعدهم قرأة ﴿**مالك**﴾ وهو اسم فاعل، وأقلهم الذي قرأ ﴿**ملك**﴾ بالفعل، ولعل السر في ذلك، والله أعلم، أن الصفة المشبهة تدل على الثبوت أكثر من اسم الفاعل، وهو أكثر من الفعل الذي يدل على التجدد[3]، وحيث إن المقام مقام إثبات وصف ثابت دائم مستمر كان أهل الصفة المشبهة أكثر، وإضافة ﴿**ملك**﴾، أو ﴿**مالك**﴾ أولى من عدمها هنا؛ لأن عدم الإضافة دلالته قطعية إذ هو

---

(١) الخصائص ج١ص١٤.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٧٤.

(٣) معاني الأبنية في العربية، ص٤٧.

يدل على الحال أو الاستقبال فقط، بينما الإضافة دلالتها احتمالية، فهي تحتمل المضي والحال والاستقبال والاستمرار، وفيها تغليب لجانب الذات على الحدث، بخلاف عدم الإضافة؛ لأنه يفيد الدلالة على الحدث، فبالإضافة قد يراد الاسم؛ كون الإضافة من خصائصه، وبعدمها يُراد الحدث فقط[1]، وأما الإضافة لـ﴿**يوم**﴾؛ فلأن ذكر القيامة مضافًا إليها لم يرد إلا مع ﴿**يوم**﴾، فأسماء القيامة أربعة وعشرون اسمًا، أربعة عشر اسمًا منها مقرون بـ﴿**يوم**﴾، فهو سياق متبع.

قوله تعالى: ﴿يَوْمِ﴾

وأما اختيار مادة (ي و م) دون غيرها من أسماء الوقت، فله أسباب:

الأول: يوم القيامة يكون نهارًا جهارًا كما جاءت بذلك الآثار، فلفظة ﴿**يوم**﴾ دلت على الزمن ونوعه، لا مطلق الزمن، كـ(وقت)، ففيه إشارة إلى أن الأولى في محاكمة الناس أن تكون نهارًا؛ لوضوح الحجة، ولردع من يخشى على نفسه الفضيحة، وفي هذا إشارة إلى رحمة الله؛ لأن سَتْرهم يوم القيامة كان بستره لهم وبظله، لا بظل شيء أو بظلام ليل، وفي هذا من إظهار نعمته على عبده ما لا يخفى.

الثاني: الترهيب، وذلك باستشعار أنه يوم مستمر لا يتخلله وقت للراحة.

وذكر ملكه لـ﴿**يوم الدين**﴾ دون غيره من الأشياء، وهو يملكها كلها؛ لعِظمه وعِظم من يملك الأمر هناك، ولإظهار أن الملك هناك

---

(١) معاني النحو ج٣ص١٦٦-١٦٧، باختصار.

سيزول عن كل ملك ومالك إلا رب العالمين[1]، وإضافة ﴿يوم﴾ إلى ﴿الدين﴾ دون غيره من أسماء القيامة لإرادة التعميم، فهو لو قال: «يوم القيامة» أو «يوم الحشر» أو «يوم يقوم الناس» لفهم من هذا أن المقصود ربما يكون خاصًّا دون أوقات القيامة، قال الألوسي[2]: «وإنما قال: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾، ولم يقل: «يوم القيامة» مراعاة للفاصلة وترجيحًا للعموم، فإن (الدين) بمعنى الجزاء يشمل جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إلى السرمد الدائم، بل يكاد يتناول النشأة الأولى بأسرها على أن (يوم القيامة) لا يفهم منه الجزاء مثل (يوم الدين).

قوله تعالى: ﴿ٱلدِّينِ﴾

إن الحكمة من اختيار مادة (د ي ن) من أسماء يوم القيامة هو دلالة هذه الكلمة على معان عدة كلها قد يكون مرادًا هنا؛ فهو يطلق على الجزاء والحساب والقضاء والطاعة والعادة والملة والقهر والسياسة والحال والداء[3]، واختياره دون غيره أنسب للمقام؛ لدخول معان كثيرة مناسبة ليوم القيامة بهذه اللفظة، وهذا من روعة الإيجاز، قال الألوسي[4]: «للدين معان شاع استعماله فيها، كالطاعة والشريعة، فتذهب نفس السامع إلى كل مذهب سائغ»، وشيء آخر هو تحصيل التناسب بين لفظة ﴿الدين﴾ ولفظة ﴿العالمين﴾، فبعض المعاني التي تضمنها لفظ ﴿الدين﴾ مناسبة لأصناف المكلفين الداخلين أصلاً في

(١) الجامع لأحكام القرآن ج١ص١٤٣.
(٢) روح المعاني ج١ص٨٥.
(٣) البحر المحيط ج١ص٢١.
(٤) روح المعاني ج١ص٨٥.

لفظ (العالمين)، وهذا المعنى اللغوي قد لا يحدث في مثل: (القيامة) أو (الحشر)[1].

وامتاز لفظ ﴿**الدين**﴾ عن ﴿**الحساب**﴾ بالإشارة والإشعار إلى أن معاملة العامل كانت بما يعادل أعماله المَجْزِيَّ عليها في الخير والشر، وذلك العدل الخاص، فوصفه بأنه ملك يوم العدل الصرف وصفٌ له بأشرف معنى الملك؛ لأن الملوك تتخلّد محامدهم بمقدار تفاضلهم في إقامة العدل[2]، وعُبّر عنه بالاسم لإرادة العموم؛ لأن ذكر الفعل يُلزم التصريح بالمفعول، وذكر المفعول قد يخصص والمطلوب هو العموم، وأما تعريفه فلإرادة المعهود المعروف عند أهل الديانات، وهو يوم القيامة.

وقد يرد هنا سؤال هو: لماذا حُذف المفعول به؟ أي: مالك أي شيء يوم الدين، والجواب يحتاج لتفصيل؛ لأن حذف المفعول يكون أبلغ إذا أُريد بـ(يوم) الظرف، أي: هو مالك في يوم الدين، فقدر العلماء المفعول هنا بـ(الأمور)، يعني: أنه مالك الأمور يوم الدين، قال زادة[3]: «مالكية يوم الدين مستلزمة لمالكية الأمور الواقعة فيه كلها إلا أنه عدل عن الأصل إلى طريق الاتساع لكونه أبلغ منه، فإنك إذا تأملت فيما بين أن يقال: فلان صاحب الزمان ومالك الأمر، وبين أن يقال: مالك الأمور في الزمان وجدت الأول أبلغ وأدل على الاستغراق لأمور المملكة وعمومها؛ لأن تملّك الزمان يستلزم تملّك ما فيه على أبلغ وجه»، وأما إن قُصد بـ(يوم) هو ذاك اليوم المعين، وليس الظرف،

---

(١) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٣١.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٧٧.

(٣) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص٣٧.

كان هو المفعول به. قال فاضل السامرائي[1]: «فإن لم يتضمن (الظرف) معنى (في) فلا يسميه النحاة ظرفًا، وذلك نحو قوله تعالى[2]: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾، فـ(يومًا) ليس ظرفًا؛ لأن الاتقاء ليس واقعًا فيه، بل هو قبله، فكيف يكون ظرفًا للاتقاء وهو لم يقع فيه؟ ونحوه من قوله تعالى[3]: ﴿وَأَنذِرۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡحَسۡرَةِ إِذۡ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَهُمۡ فِي غَفۡلَةٖ وَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾، فـ(يوم الحسرة) وهو يوم القيامة ليس ظرفًا؛ لأن الإنذار ليس في يوم القيامة، وإنما هو قبل يوم القيامة، فلا يكون ظرفًا له، بل هو مفعول به»، فلو كان المقصود من الآية أن الله سيملك الأمور يوم القيامة لكان اعتبار (يوم) ظرفًا هو المناسب، ولكن المقصود وصفه بأنه يملك نفس اليوم: مجيئه ووقوعه، فالأولى كونه مفعولاً به، لا ظرفًا[4]، وفي هذا لطافة، فليُتأمل.

وخصت إضافة (يوم) بـ(الدين)، دون (الدنيا)؛ لأن ﴿رب العالمين﴾ مصرفه إلى حال الدنيا مع انسحاب معناه على الدارين، بينما قوله: ﴿**مالك يوم الدين**﴾ مصرفه إلى حال الآخرة، فكأن هاتين الآيتين تفصّلان قوله تعالى[5]: ﴿لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾، فلم يكن ما مصرفه إلى حال الدنيا ليقع به الاستغناء عما مصرفه إلى حال الآخرة،

(١) معاني النحو ج٢ص٦٠٣.
(٢) سورة البقرة، الآية ٤٨.
(٣) سورة مريم، الآية ٣٩.
(٤) البحر المحيط ج١ص٢٢.
(٥) سورة القصص، الآية ٧٠.

فأفصح بالصفتين، وأيضًا لأن مالك يوم الجزاء مالك ما قبله من أيام العمل، وإلا فكيف يجزي على ما ليس ملكًا له[1].

المعنى المفهوم من الآية

من غير المعقول أن يكون تنوع القراءة في هذه الآية هو لمجرد السهولة في اللفظ، كما قد يفهم من بعض الاختلافات في القراءة؛ لأن من هذا التنوع يمكن ملاحظة معان خاصة لها علاقة بما قبلها وبما بعدها.

أما من حيث التناسب مع ما قبلها، فإن ﴿**الرحمن الرحيم**﴾ كما ذُكر صفتان: الأولى للذات، والثانية للفعل، وكذلك الأمر في هذه الآية، فإن ﴿**ملك**﴾ صفة لذاته، و﴿**مالك**﴾ صفة لفعله[2]، وأما تناسبها مع ما بعدها، فإن ﴿**إياك نعبد**﴾ كالنتيجة واللازم لـ﴿**مالك يوم الدين**﴾[3]، هذا من ناحية، وأما من حيث النسبة المنطقية بين ﴿**ملك**﴾ و﴿**مالك**﴾ فإن بينهما، حسب ما ذُكر في معنييهما، العموم والخصوص الوجهي، وأفضل صورة للجمع ما بين ما تكون هذه صفتهما هي نقطة اجتماعهما، وحيث إن الترجيح بين هاتين القراءتين المتواترتين كان باعتبار اللفظ خاصة دون النظر إلى المقام، صار هذا الترجيح مرجوحًا، وأما لو نُظر إلى المقام وإلى معنى الآية لعُلم أن لا وجه للترجيح بينهما، ليس فقط لكونهما كفرسي رهان كما عبر به

---

(١) ملاك التأويل ج١ص١٧١، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٣٠.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت: ١٢٥٠هـ ـ ١٨٣٤م، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ج١ ص٢٢.

(٣) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص٣٩.

الألوسي[1]، وإنما لدلالة كل لفظ على معنى لا يحتويه اللفظ الآخر، ولكون المقام في ذكر القيامة أمكن تحقق الصورة التي يشترك في الدلالة على معانيها هذان اللفظان، قال ابن عاشور[2]: «وقد تصدّى المفسرون والمحتجّون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة ﴿**ملك**﴾، وقراءة ﴿**مالك**﴾ من خصوصيات بحسب قَصْر النظر على مفهوم الكلمتين، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى ﴿**يوم الدين**﴾، فأما والكلمة مضافة إلى ﴿**يوم الدين**﴾ فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شؤون ذلك اليوم دون شبهة مشارك»[3]، فإن قراءة ﴿**ملك**﴾ تدل على أنه تعالى الآمر الناهي المسيطر الذي بيده ملكوت كل شيء، وأنه لعزّته لا يُراجَع في حكمه دون إذنه، كما هو شأن الملوك، وفي هذا من الترهيب ما يُؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه؛ لأن شأن الملك أن يدبّر ويراعي ما يكون به صلاح رعيّته ويذبّ عنهم؛ لهذا أقام الناس الملوك عليهم.

أما قراءة ﴿**مالك**﴾، فتدل على أن بيده الجنة والنار، والحساب والعقاب والثواب، وهذه الأمور من أهم ما يُملك في ذاك الزمان والمكان، فهو لو أعطى العبد فوق استحقاقه، وهو الغالب لوسع رحمته تعالى، أو عفا عن حق له عليه، فإن أحدًا لن يملك الجرأة والحق على الاعتراض أو الجدال؛ لأن الله وحده هو المالك لهذا الأمر،

---

(١) روح المعاني ج١ص٨٣.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٧٥.

(٣) وقد نبهني على هذه الفائدة الشيخ العالم الفاضل المربي جمال ابن العلامة المفضال الرباني عبد الكريم بن حمادي الدبان، رحمهما الله، لما قرأت عليه التفسير أيام الطلب.

فالقراءة تشير إلى تمام تصرفه في شؤون يوم تنقطع فيه الملوك والملكية إلا له.

أما لو جُري على مجرى الترجيح، فإن قراءة ﴿ملك﴾ أنسب من حيث ملائمتها لحال السورة؛ لأن السورة تخاطب العقلاء، والملك مما يُخَصّ بسياسة العقلاء[1]؛ وكذا لتناسب ﴿ملك﴾ مع ﴿العالمين﴾، لأصالتهما في العقلاء، أما قراءة ﴿مالك﴾، فهي تستدرك الوهم بعدم ملكيته لغير العقلاء يوم القيامة، فعلم أن الجمع يدل على معنى لا يصح بإحدى القراءتين، وأنه المالك للمُلك والمَلِك عليه.

وبهذه الآية يجتمع عندنا عدة أوصاف لله تبارك وتعالى، فالناظر في هذه الأوصاف يلحظ فيها مواكبة لمراحل الخلق بدءًا من الإيجاد من العدم ومرورًا بالحياة وانتهاء بيوم القيامة، قال الألوسي[2]: «وإنما ختم سبحانه هذه الأوصاف بهذا الوصف إشارة إلى الإعادة كما افتتح بما يشير إلى الابتداء، وفي إجرائها عليه تعالى تعليل لإثبات ما سبق وتمهيد لما لحق». ولما علم الله أن المخلوقات إذا حُصِّلت لها أمورها وارتاحت أثارت المشاكل بسبب طمعها وظلمها، هددها بيوم تحقّ فيه الحقوق، فيخاف من ألقى السمع وهو شهيد، ويتيقّن المظلوم بأن حقه لن يضيع في يوم هذا شأن مالكه، ويلحظ من إضافة ﴿ملك﴾ لـ﴿يوم الدين﴾ أن الوصف قد اكتسب فخامة قد يعرى عنها إذا تجرد عن الإضافة، قال ابن عاشور[3]: «وهو وصف بما هو أعظم مما قبله؛ لأنه ينبئ عن عموم التصرف في المخلوقات في يوم الجزاء الذي هو أول أيام

(١) المفردات في غريب القرآن، ص٤٧٢.

(٢) روح المعاني ج١ص٨٥.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص١٧٧.

الخلود، فمَلِك ذلك الزمان هو صاحب المُلك الذي لا يشذ شيء عن الدخول تحت مُلكه، وهو الذي لا ينتهي ملكه ولا ينقضي».

وفيها من إظهار ملكيته ومالكيته لجميع الخلق فردًا فردًا في آن واحد ما لا يُبقي معه مجالاً للشركة، فهنالك يجتمع الأولون والآخرون، ويقوم الروح والملائكة صفًّا، يجتمع العبيد في صعيد واحد، وتظهر صفة الجمال والجلال أتمّ ظهور[1].

وفي الإشارة إلى ﴿**يوم الدين**﴾ إنعاش للروح كونه من نتائج الرحمة؛ لأن الرحمة والنعمة لا تكونان كذلك إلا إذا حصلت السعادة الأبدية بمجيء القيامة، فإن العقل والمحبة تتحولان مصيبة وألَمًا شديدًا بملاحظة الفراق الأبدي[2].

إن إجراء هذه الأوصاف الجليلة على اسمه تعالى إيماء بأن موصوفها حقيق بالحمد الكامل الذي أعربت عنه جملة ﴿**الحمد لله**﴾؛ لأن تقييد مُفاد الكلام بأوصاف متعلّق ذلك المفاد يُشعر بمناسَبة بين تلك الأوصاف وبين مُفاد الكلام مناسِبةٍ تُفهَم من المقام مثل التعليل في مقام هذه الآية[3]، وتعقيب الذات بهذه الأوصاف هو لملاحظة أن (الحمد) ليس مجرد الحمد لله، بل مع العلم بصفات الكمال ونعوت الجلال، وهذه أمهاتها[4].

فبعد هذا أصبح واضحًا سبب ذكره تعالى من أسماء نفسه خمسة: (الله، الرب، الرحمن، الرحيم، المالك)، فهو يقول: «خلقت أولاً فأنا الله، ثم ربيت بوجوه النعم فأنا الرب، ثم عُصيتُ فسترت فأنا

---

(١) روح المعاني ج١ ص٨٥.

(٢) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص٣٦.

(٣) التحرير والتنوير ج١ ص١٧٧.

(٤) روح المعاني ج١ ص٨٥.

رحمان، ثم تِيب من المعاصي فغفرت فأنا رحيم، ثم لا بد من إيصال الجزاء فأنا مالك يوم الدين[1].

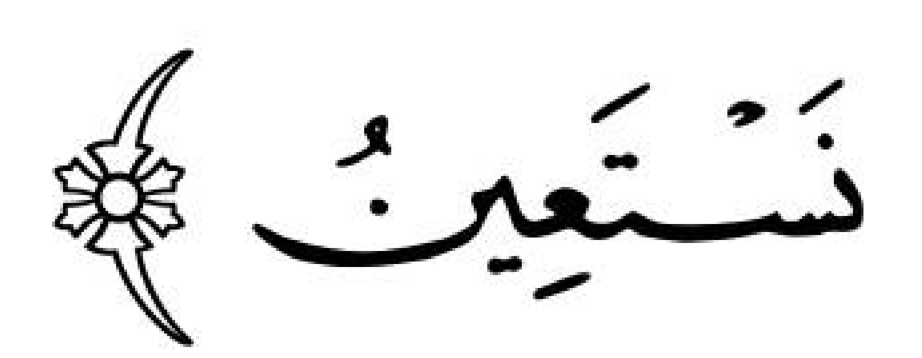
ومما يجدر ملاحظته هنا والتنبيه عليه أن كل آية ذكر فيها ﴿**يوم الدين**﴾، فهي آية مكية، وأن هذا اللفظ لم يجتمع مع ﴿**يوم القيامة**﴾ في سورة.

---

(١) مفاتيح الغيب ج١ص٢٤١ـ٢٤٢.

الآية الخامسة

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ



نَسْتَعِينُ﴾



اللغة



اختلف النحاة فيه وفي الحرف الملحق به على عدة أقوال:

١. إن الاسم المضمر هو (إيا)، هؤلاء اختلفوا في الحرف الذي يتصل به، فقيل: ما يتصل به بعده حرف يدل على أحوال المرجوع إليه، من التكلم والخطاب والغيبة، وقيل: ما يتصل به أسماء، أضيف (إيّا) إليها.

٢. إن (إيّا) اسم ظاهر مضاف إلى المضمرات، كأن (إياك) بمعنى: نفسك.

٣. إن الضمائر هي اللاحقة بـ(إيّا)، و(إيا)، دعامة لها، لتصير بسببها منفصلة، وهو قول قوم من الكوفيين، وبعض البصريين[1].

﴿نَعْبُدُ﴾

للعين والباء والدال أصلان صحيحان، كأنهما متضادّان، الأول يدلُّ على لِين وذُلّ، والآخر على شِدّة وغِلَظ، ومن الأول «عبَد يعبُد عِبادة»، وهو فعل ثلاثي مجرد من باب (نصر)، والعبادة في اللغة: التذليل، من قولهم: «طريق معبد»، أي: مذلل بكثرة الوطء عليه،

---

(١) مختار الصحاح (إ ي ا) ص٣٥، ولسان العرب حرف الألف اللينة ج٢٠ص٣٢٢، والقاموس المحيط باب الألف اللينة، ص١٧٣٩، وتاج العروس باب الألف اللينة ج٤٠ص٣٨٩، وشرح الرضي على الكافية ج٢ص٤٢٥، والسيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، المعرفة، بيروت، بلا تاريخ، ج١ص٦١.

والعبادة والخضوع والتذلل والاستكانة قرائب في المعاني[1]، وفي الاصطلاح تطلق العبادة ويُراد بها اعتباران:

الأول: من حيث كونُها فعل العبد: هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربه[2]، الجامع لكمال الحب للّه ونهايته، وكمال الذل للّه ونهايته؛ لأن الحب الخلي عن ذل، والذل الخلي عن حب لا يكون عبادة، وإنما العبادة ما يجمع كمال الأمرين، أي: كمال الحب مع كمال الذل، ولذا لا تصلح إلا للّه[3].

الثاني: من حيث ذاتُها: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ورسوله ويرضيانه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة[4].

﴿وَإِيَّاكَ﴾

الواو المفرد أصله (وَوَوٌ) و(وَيَوٌ) ثلاثية، وقيل: (وَوٌ) ثنائية، وهو حرف هجاء شفوي مجهور يحصل من انطباق الشفتين جوار مخرج الفاء، يكون أصلاً وبدلاً وزائدًا، فألف (واو) عند أئمة الصرف منقلبة إما عن الواو أو عن الياء، والنسبة إلى (واو): واويّ، وتصغيره: وَوِيَّة، ويقال: أُوَيَّة، ويقال: واو موأوأة، همزوها كراهة اتصال الواوات، ويقال: كلمة مُأَوَّاة، ومُوَيَّاة، أي: مبنية من بنات الواو، وكلمة مُيَوَّاة، أي: مبنية من بنات الياء، وجمعه على (أفْعال): أَوَّاء،

(١) معجم مقاييس اللغة ج٤ص٢٠٥، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٩٦، ومختار الصحاح (ع ب د)، ص٤٠٧، ولسان العرب حرف الدال فصل العين المهملة ج٤ص٢٥٩، والقاموس المحيط باب الدال فصل العين، ص٣٧٨، وتاج العروس باب الدال فصل العين ج٨ص٣٢٧.

(٢) التعريفات، ص٨٤.

(٣) مجموع الفتاوى ج٨ص١٤١، ج١٠ص١٩.

(٤) المصدر نفسه ج١٠ص١٤٩.

وعلى (أَفْعُل): أوّ، في قول من جعل ألفه منقلبة عن واو، وفي قول من جعل ألفه منقلبة عن ياء، يقال في جمعها على (أفْعال): أَيَّاء، وعلى (أَفْعُل): أيّ.

وهو حرف يكون عاملاً، ويكون غير عامل، والواو عامة قسامان:

القسم الأول: العاطف، وهو لمطلق الجمع من غير ترتيب، فيعطف الشيء على مصاحبه، ويعطف الشيء على سابقه وعلى لاحقه، فلا يدل على الترتيب في تقديم المقدم ذكره على المؤخر ذكره، وإذا عطف بالواو على منفي، فإن قُصدت المعية لم يؤت بـ(لا) بعد الواو، وإن لم تُقصد المعية جيء بـ(لا)؛ ليعلم بذلك أن الفعل منفي عنهما حال الاجتماع والافتراق.

القسم الثاني: غير العاطف، فلا يفيد مطلق الجمع، وذلك على أوجه:

أن يكون بمعنى (أو)، ويُراد به: التقسيم، أو الإباحة، أو التخيير، أو بمعنى باء الجر، أو بمعنى لام التعليل، وواو الاستئناف، والمفعول معه، والقسم، و(رب)، والواو الزائدة، وواو الثمانية، وقد أبطلها ابن هشام وغيره، وضمير الذكور، وعلامة المذكرين في لغة طيء أو أزد شنوءة أو بَلْحارث، والإنكار، والمبدلة من همزة الاستفهام المضموم ما قبلها، والتذكر، والصلة والقوافي، والإشباع، ومد الاسم بالنداء، والمحولة، وواوات الأبنية، والوقت وتشبه واو الحال، والنسبة، وواو (عمرو) للتفرقة عن عمر، والواو الفارقة، وواو الهمزة في الخط واللفظ، وواو النداء والندبة، وواو الحال، والصرف،

والإعراب، وبمعنى (إذ)، والتفصيل، والتكرار، ولما تقدم تفاصيل وأحكام ليس هذا الباب محل بحثها[1].

﴿نَسْتَعِينُ ﴾

«اسْتَعان يَسْتَعِيْن اسْتِعانَة»: أصله من الفعل الثلاثي المجرد الأجوف المتروك (عان يَعون) دخلت عليه الزيادة (ا سْ تَ)، فأصبح من الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف، وصار (اسْتَعْوَن) نُقلت حركة الواو للساكن قبلها، وقُلبت الواو ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، فصار: (اسْتَعان)، والعون: الظهير على الأمر، وكل شيء أعانك، فهو عون لك، واستعنتُه واستعنت به، فأعانني إعانة، فالاستعانة: طلب العون؛ لأن هذه الزيادة للطلب[2].

القراءة وحجيتها والوقف عليها

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾، هذه هي القراءة المتواترة عند أهل الأداء، وقد قُرئت كلماتها بأوجه أخرى مختلفة، كلها ليست متواترة، وهي كالآتي:

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٤٧، ومختار الصحاح (باب الواو)، ص٧٠٥، ولسان العرب حرف الألف اللينة ج٢٠ص٣٧٦، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل الواو، ص١٧٣٣، وباب الألف اللينة ص١٧٤٥، وتاج العروس باب الواو والياء فصل الواو ج٤٠ص٢٦٣، وباب الألف اللينة ج٤٠ص٥١٨، ومغني اللبيب، ص٤٦٣، والجنى الداني، ص١٥٣.

(٢) المخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص١٥٢، ومختار الصحاح (ع و ن)، ص٤٦٣، ولسان العرب حرف النون فصل العين المهملة ج١٧ص١٧٢، والقاموس المحيط باب النون فصل العين، ص١٥٧١، وتاج العروس باب النون فصل العين ج٣٥ ص٤٢٩، المفردات، ص٣٥٤.

- ﴿أَيّاك﴾، بفتح الهمزة وتشديد الياء، وبها قرأ الرقاشي[1]، وهي لغة فيه.
- ﴿إِياك﴾، بكسر الهمزة وتخفيف الياء، وبها قرأ عمرو بن فائد[2] عن أُبيّ[3].
- ﴿هِيّاك﴾، ﴿هَيَاك﴾، بقلب الهمزة المكسورة والمفتوحة فيهما هاءً، وتشديد الياء وتخفيفها، وبها قرأ أبو السوّار الغنوي[4].
- ﴿يُعْبَدُ﴾، بالبناء للمفعول والغائب، وبها قرأ الحسن وغيره.
- ﴿نَعْبُدْ﴾، كالمتواترة ولكن بإسكان الدال، وبها قرأ بعض أهل مكة.
- ﴿نِعْبُدُ﴾، ﴿نِسْتَعِيْنُ﴾، بكسر حرف المضارعة، وهي لغة قيس وتميم وأسد وربيعة وهذيل، وبها قرأ عبيد بن عمير الليثي[5] وغيره[6].

---

(١) الرقاشي، الفضل بن عيسى بن أبان، أبو عيسى، ت: نحو١٤٠هـ - ٧٥٧م، الأعلام ج٥ص١٥١.

(٢) الإسواري، عمرو بن فائد، أبو علي، ت: بعد٢٠٠هـ - ٨١٥م، الأعلام ج٥ ص٨٣.

(٣) النجاري، أبي بن كعب بن قيس بن عبيد، أبو المنذر، ت: ٢١هـ - ٦٤٢م، الأعلام ج١ص٨٢.

(٤) لم أتوصل إلى ترجمته بعد البحث المضني، وفي الظن أنه أبو السوار حسان بن حريث العدوي، تاريخ الإسلام ج٧ص٢٩٠؛ لأن كتب التراجم والتاريخ لم تذكر هذه الكنية بهذا اللقب، والله أعلم.

(٥) الليثي، عبيد بن عمير بن قتادة، أبو عاصم، ت: ٧٤هـ - ٦٩٣م، غاية النهاية ج١ ص٤٤١.

(٦) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات ج١ص٣٩-٤٠، المحرر الوجيز ج١ص٧٢، والبحر المحيط ج١ص٢٣، وروح المعاني ج١ص٨٦ و٩١.

أما الوقف فيها، فقد قال الأشموني ما ملخصه[1]: «فالتامة: نستعين، والجائزة: إياك نعبد، والتي يقبح الوقوف عليها والابتداء بما بعدها: إياك، فيهما».

الإعراب

﴿إِيَّاكَ﴾ ضمير منفصل في محل نصب مفعول به متقدم.

﴿نَعْبُدُ، نَسْتَعِينُ﴾ فعلان مضارعان مرفوعان بالضمة، والفاعل فيهما الضمير المستكن، فهما جملتان فعليتان عطفت الثانية منهما على الأولى.

النظم القرآني

في هذه الآية أسئلة كثيرة يمكن أن ترد في ذهن الناظر فيها، فمنها:

- ما السبب في اختيار الضمير دون الاسم الظاهر؟ وما الداعي لمجيئه للمخاطب؟ وما الحكمة من كونه مقدّمًا؟
- ما هو السبب وراء اختيار مادة (ع ب د)؟ ولِمَ كانت بصيغة الفعل المضارع؟ ولماذا كان الفعل بنون الجمع؟ وما الغرض من تقدّمها على الاستعانة؟
- لماذا وُصِلت الجملتان؟ وما الغاية من تكرار الضمير؟
- ما الداعي من اختيار مادة (ع و ن)؟ ولِمَ كانت بصيغة الفعل المضارع؟ ولماذا كان الفعل بنون الجمع؟ وما الغرض من تأخرها عن العبادة؟ ولماذا حُذف مفعولها؟ وما العلة في اقترانها بما قبلها؟
- ما مناسبة الآية لما قبلها ولما بعدها؟

---

(١) منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، ص٢٧.

قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ﴾

إن اختيار الضمير دون الاسم الظاهر هو لمطابقة مقتضى الحال، فذكر الأوصاف التي لا يمكن أن تقبل الشركة في الجنس واللفظ يجعل الموصوف بدرجة من الوضوح والحضور ليس بعدها خير منها، فالضمير كما قيل: «أعرف الستة»[1].

أما الداعي لمجيئه على الخاطب دون الغيبة، فليكون أدلّ على الاختصاص وللترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود، فكأن المعلوم صار عيانًا[2]، قال شيخ زادة[3]: «فإنه لو قيل: إيّاه نعبد وإيّاه نستعين لاستفيد الاختصاص من مجرد تقديم ما حقه التأخير، فإنه موضوع لإفادة الاختصاص عرفًا، والالتفات إلى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم ويقوّيه».

ولا يضر هذا قولُ النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم[4]: «**لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوْتَ**»؛ لأن الخطاب المذكور ليس على حقيقته، بل هو مبني على تنزيل التمييز العلمي الحاصل من الأوصاف منزلة تمييز الحاضر الشاهد، وأن المراد بالشهود ليس رؤية الحقيق بالحمد بالبصر، وإنما هي حالة تحصل للعبد عند رسوخه في

---

(١) الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن هشام، ت: ٧٦١هـ-١٣٦٠م، شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٠٤.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج١ص٢٩.

(٣) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص٣٩.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، ص١٥١٨ (الحديث ١٦٩).

كمال الإعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه إلى حضرته، بحيث لا يكون في لسانه وقلبه ووهمه وسره وجهره غيرُه[1].

والحكمة من كونه مقدّمًا، إضافة لما قيل من إرادة الاختصاص، أن مقام الحديث مازال عن الله تبارك وتعالى، وتقديم ما يختص به وله على العمل، أولى بالمقام، والنكتة في سر الاختصاص تتضح بقول الزمْلكاني[2]: «أن الفعل إذا ذكر ابتداءً فمتعلقاته تحاول أن يُنسب إليها وأقدامها مستوية في ذلك لا يتقدم بعضها على بعض إلا بتخصيص المتكلم، وليس كذلك فيما إذا ذكر متأخرًا، فإنه ينقطع حبل الطمع عن المتعلقات ويتقاعد عن محاولتها حصوله لها، فيقتنصها السابق اقتناص قاهر لا منازع له»، وكذا فإن في تقديم الضمير منعًا للعطف عليه؛ لأن تقديم المفعول يُشعر بحصر النسبة فيه، والعطف بعد ذكر النسبة يأبى ذلك.

ومن الجدير بالملاحظة أن ذكر الضمير بصيغة الخطاب يشعر بالعلّيّة للعبادة والحمد، فلو قيل: إيّاه نعبد وإياه نستعين، كما يقتضيه مساق الكلام بظاهره لم يكن فيه دلالة على أن العبادة له والاستعانة به لأجل اتصافه بتلك الصفات المجراة عليه وتميّزه بها عن غيره؛ لأن ذلك الضمير راجع إلى ذاته بمقتضى وصفه، وليس فيه ملاحظة لصفاته، وإن كان متّصفًا بها، كون الحكم متعلقًا بالذات، فلا يفهم منه سببه عُرفًا، وفي إطلاق ما هو موضوع للمخاطب عليه، ملاحظةٌ لأوصافه التي جعلته كالمخاطب، فصار الحكم مرتّبًا على الوصف المناسب بمنزلة أن يقال: أيّها الموصوف المتميّز: نعبدك ونستعينك، فيتبادر منه في

---

(١) حاشية شيخ زادة ج١ص٣٩.

(٢) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، ص٢٣٠.

المتعارف أن العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الصفات[1]، وأيضًا فإن القصر المستفاد من التقديم قد يفيد التعريض بالمشركين الذين يعبدون غير الله، أو الذين يعبدون مع الله[2].

قوله تعالى: ﴿نَعْبُدُ﴾

أما السبب وراء اختيار مادة (ع ب د)؛ فلأن العبادة هي الغاية العظمى من خلق الجن والإنس، فالله ما خلق الجن والإنس، وأرسل الرسل من الأنبياء والملائكة إلا لعبادته، فليس شيء مما يعمله العبد أعظم من العبادة، فقدمها على سائر أعماله، وإنما كان ذكرها بمادة (ع ب د) دون غيرها من (ح م د) أو (ش ك ر) أو (ر ك ع) أو (س ج د) أو (و ك ل) مثلاً؛ فلأن هذه المادة تدخل تحتها أنواع العبادة كلها، كونها اسمًا جامعًا لما يحبه الله ورسوله ويرضيانه من قول أو عمل، وأنها تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع.

ولمجيئها بصيغة الفعل المضارع المتصل بنون الجمع، مسائل:

أما وجه التعبير بالفعل دون الاسم، كأن يقال: لك العبادة، فلاقتضاء المقام التجدد والحدوث، فالإنسان لا يمكنه أن يكون متعبِّدًا طيلة عمره إلا باعتبارات معينة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن القول: لك العبادة، ليس فيها إلا استحقاقية الله للعبادة، بينما: إياك نعبد، فيه هذه الاستحقاقية مع ذكر من قام بها، والمقام هنا مقام إظهار تأدية الواجبات والقيام بها، لا ذكر الاستحقاق، وذكر الشيء لا يلزم منه القيام به، ولما كانت بعض العبادات ليست مطلوبة في جميع الأوقات، كبعض الفرائض والنوافل، وإنما هي مطلوبة على وجه

---

(١) حاشية السيد الشريف على تفسير الكشاف ج١ص٥١.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٨٥.

الاستمرار كلما جاء وقتها ووجد مقتضاها، ناسب أن تذكر العبادة في هذا المقام، وهو كونها مفعولة للعبد، بالفعل المضارع الذي قيل فيه: إنه يفيد الاستمرار التجددي، أو الاستمرار من غير ملاحظة التجدد[1].

وأما كونه مع النون دون غيره من حروف المضارعة؛ فلدلالة النون على الجمع، وهذا تنبيه على أن العباد كلهم طائعون وعابدون لله، وفي هذا من التعظيم ما لا يخفى، وأن الأولى في العبادة أن تؤدّى مع الجماعة[2]، وقيل: لما كان المكان عظيمًا لم يستقل به الواحد استقصارًا لنفسه واستصغارًا لها، فجيء بها لقصد التواضع[3]، على أنه قد درج عبادته في تضاعيف عبادات سائر الموحدين لعلها تُقبل ببركتها ويستجاب إليها[4]، وكان الغرض من تقدّمها على الاستعانة هو الآتي:

١. كون العبادة علة وغاية، والاستعانة وسيلة[5].
٢. كون العبادة حقًّا لله بينما الاستعانة مرادًا للعبد، وحق الله أحق بالتقديم.
٣. كون العبادة مع الجزاء المفهوم من ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ أنسب، والاستعانة مع طلب الهداية المفهوم من ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ ألصق[6].

---

(١) الكليات، ص٣٤١، وروح المعاني ج١ص٧٥.
(٢) مفاتيح الغيب ج١ص٢٤٨.
(٣) فتح القدير ج١ص٢٢-٢٣.
(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج١ص٢٩.
(٥) التفسير القيم، ص٦٦، روح المعاني ج١ص٨٨.
(٦) روح المعاني ج١ص٨٨.

٤. ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ متعلق بألوهيته واسمه (الله)، و﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ متعلق بربوبيته واسمه (رب العالمين)، فقُدّم عليه كما تقدم اسم (الله) على (رب) في أول السورة، وهذا يناسب قوله تعالى[1]: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾[2].

ويبدو أن السر في هذا التقديم هو دفع غضب الرب، فقد أخبر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن حال يوم القيامة بقوله[3]: «**إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ**»، فالمرء إذا ما قابل شخصًا يريد أن يحاكمه، ولله المثل الأعلى، أول ما يواجه به محاكِمه إخباره بأنه قد أدى أعظم ما أمره محاكمه به؛ يبتغي بهذا تقليل غضبه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ﴾

أما وصل الجملتين، فللإشارة إلى خطورة الفعلين جميعًا في نظر المتكلمين بهذا التخصيص[4]، أضف إلى هذا، أن الاستعانة إن فُسِّرت بالاستطاعة، والتي هي سلامة الآلات والأسباب، فستكون جملة ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ كالسبب للجملة الأولى، وإن فُسِّرت بالإعانة، وهي إيجاد المعين ما يتيسر به الفعل للمعان عليه حتى يسهل، كانت جملة ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ كالعلة الغائية، وجملة ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ كالسبب، وفي كلتا الحالتين هناك جامع عقلي بين الجملتين، ما قد يُحسِّن

---

(١) سورة هود، الآية ١٢٣.

(٢) التفسير القيم، ص٦٧، ولمسات بيانية، ص٣٦.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ص١٢٤ (الحديث: ١٩٤).

(٤) التحرير والتنوير ج١ص١٨٣.

الاتصال. قال القزويني[1]: «أما العقلي فهو أن يكون بينهما اتحاد في التصور أو تماثل أو تضايف كما بين العلة والمعلول والسبب والمسبب»، والمراد بالتضايف أن يكونا بحيث لا يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر[2]، وأما تكرار الضمير فإن الغاية منه:

١. التنصيص على التخصيص؛ لأن عدم تكرار الضمير يجعل الجملة محتملة للتخصيص، وليست نصًّا فيه، وقد يفهم عدم التكرار أن التقرّب لله لا يكون إلا بالجمع بينهما دون الإفراد، والواقع خلافه[3].
٢. زيادة الاهتمام؛ لأن في التكرار اهتمام ليس في عدمه[4].
٣. إبراز الإلتذاذ بالمناجاة والخطاب[5].
٤. الدلالة والتوكيد على ضراعتهم وصدقهم وإخلاصهم في السؤال.
٥. المحافظة على توازن الآية وتناسبها، فإن كل شطر من الآية يحتوي فعلاً وفاعلاً ومفعولاً، وحذف الضمير الثاني يذهب بهذا التناسب[6].

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة، ص١٥٨.

(٢) الصعيدي، عبد المتعال عبد الوهاب أحمد، ت: ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، المطبعة المحمودية، مصر، ط١، ١٩٣٥م، ج٢ص١٢٠.

(٣) روح المعاني ج١ص٩٠.

(٤) التفسير القيم، ص٦٨-٦٩.

(٥) الفتوحات الإلهية ج٤ص٦٢٢، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ج١ ص١٧.

(٦) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع الصرصري، ت: ٧١٦هـ - ١٣١٦، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: د. عبد القادر حسين، المطبعة النموذجية، القاهرة، ط١، ١٩٧٧م، ص٢٤٥-٢٤٦.

٦. الإشعار باختلاف الحيثية والتعلق، إذ لا بد في طلب الإعانة من توسط صفة، ولا كذلك في العبادة[1].

٧. الإشارة إلى أن بين الحصرين فرقًا، فهو في الأولى حقيقي، وفي الثانية ادعائي، فإن المسلم قد يستعين غير الله تعالى، ولكنه لا يستعين في عظائم الأمور إلا بالله ولا يعدّ الاستعانة حقيقة إلا الاستعانة بالله تعالى[2].

قوله تعالى: ﴿نَسْتَعِينُ﴾

ليس اختيار مادة (ع و ن) هنا لأنها أهم المطالب مطلقًا، كما قد يفهم من كلام كثير من المفسرين؛ لأن طلب الرحمة والمغفرة والفردوس أهم من طلب المعونة، وإنما جاءت أهمية المعونة هنا من مقتضى الحال، فالمقام مقام إظهار مهمات الأمور، وإظهار الضعف والعجز من العباد، ومدى حاجتهم إلى ربهم تبارك وتعالى، وليتناسب لفظ الجلالة مع العبادة، و(رب العالمين) مع الاستعانة؛ لأن أعظم أمر يقوم به المربي لمن يربيه، هو إعانته على ما يطلبه منه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذه الآية ليست طلبًا للمعونة، كما فهمه كثير من المفسرين من صيغة (اسْتَفْعَل)؛ لأن الطلب هو أحد أهم معانيها، فلو كان القصد هو طلب المعونة لقيل: «أعنّا»، كما قالوا: «اهدنا»، بل هذا الشطر من الآية جاء ردًّا على أمر شنيع كان يفعله أهل الكفر، ودليل هذا هو الحصرُ والمقام والسياق. قال ابن عاشور[3]: «ويفيد هذا القصر فيهما التعريض بالمشركين الذين يعبدون غير الله ويستعينون بغيره؛ لأنهم كانوا فريقين: منهم من عبد

---

(١) روح المعاني ج١ص٩٠.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٨٦.

(٣) المصدر نفسه ج١ص١٨٥.

غير الله على قصد التشريك، ...، ومن المشركين من أشرك مع عبادة الله غيره، وهذا حال معظم العرب، ...، وهؤلاء كلهم جعلوا الآلهة بزعمهم وسيلة يتقربون بها إلى الله تعالى، فهؤلاء جمعوا العبادة والاستعانة»، فمن هذا يُعلم أن الآية جاءت بالإخبار عن حال المؤمنين، وهم يقولون: نحن نُفردك بالعبادة ونُفردك بالاستعانة، فلا نعبد أحدًا سواك، ولا نستعين بغيرك، كما هو دأب المشركين، فالآية مضمونها خبر بينما ما فسره بعض المفسرين هو قريب من الإنشاء، وكونها بالفعل المضارع المصاحب لنون الجمع، فلما قيل في ﴿نَعْبُدُ﴾، والغرض من تأخرها عن العبادة هو أهمية العبادة، وأما ما ذكره كثير من المفسرين فهو يناسب ما فسروا به ﴿نَسْتَعِينُ﴾[1]، وحذْف المستعان عليه للتعميم وتناول كل مستعان فيه[2]، فليس غرض الكلام طلب المعونة على المفعول المعين، وإنما الغرض بيان الحاجة المطلقة وإظهار الضعف الملازم بإيقاع الفعلين دون النظر للمفعول، كما في قوله تعالى[3]: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾[4].

ووجه اقترانها بما قبلها للدلالة على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد، بل من إعانة الله، ما يُزيل العُجُب والكبر من نفسه[5]، وللجمع بين ما يتقرب به العبد إلى الله

---

(١) روح المعاني ج١ص٨٨، والتحرير والتنوير ج١ص١٨٦.

(٢) الكشاف ج١ص٥٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ٦٠.

(٤) السمين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، أبو العباس الحلبي، ت: ٧٥٦هـ - ١٣٥٥م، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، بلا تاريخ، ج١ص٦١، والفتوحات الإلهية ج٤ص٦٢٢.

(٥) مفاتيح الغيب ج١ص٢٥٤.

تعالى، وبين ما يطلبه من جهته[1]، وفي هذا الترتيب إشارة إلى أن المتكلم يبدأ حديثه بالأهم ثم بالمهم.

وأما ارتباط الآية بما قبلها وبما بعدها، فمن الواضح أن كل شطر من الآية مرتبط بما يقرب منه من الآيات، فتفهّمُ صفات الذات الإلهية يُوجب على العبد أن يفرد هذه الذات بالعبادة، فكانت ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ من هذا الجانب أنسب، ولما ذُكر من أنها بمثابة الدفع والتقليل للغضب الحاصل يوم القيامة، وكذا فإن الدعاء المتمثل بقول العباد: ﴿ٱهْدِنَا﴾ وما يأتي بعده أنسب به أن يوضع بقربه ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

المعنى المفهوم من الآية

الملاحظ في هذه الآية كيفية الانتقال من الغيبة إلى الخطاب، ويمكن استظهار سببه من ملاحظة الأوصاف التي وصف الله بها نفسه، فذكر هذه الأوصاف جعَل الموصوف حاضرًا عيانًا وما عاد ينفع مخاطبته بغير خطاب الحاضر، فبادر العبد بهذا، ولما حضر مقامُ الخطاب ناسب أن يُخاطب العبد مخاطَبَه بما يُحبه له ويرضاه، فقد قيل: «إذا أردت أن تحصل على ما تحب، فخاطب محدّثك بما يحب»، فأردف العبد ضمير الخطاب بما يُفهَم منه الخضوع والانصياع والتذلّل؛ لعلم العبد أن خلْقه كان للعبادة، فالعبد بهذا يُجيب عن سؤال مهم مفاده: ما أنتم فاعلون إذ خلقتكم! قالوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وهذه الآية تفسير لقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ونتيجة ولازم لـ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، فـ﴿إِيَّاكَ﴾ يُشير إلى روح العبادة التي يُعبَّر عنها بـ(الإخلاص)، وإلى مقام الإحسان المعبَّر

---

(١) البحر المحيط ج١ص٢٥.

عنه بـ«أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ»[1]، وتتضح روعة هذا الالتفات بتصوّر أن امرأً يذكر شخصًا متصفًا بأوصاف جليلة مخبِرًا عنه إخبار الغائب، وهو حاضر معه، ثم يقول له: إياك أقصد، فإن في هذا من التلطّف على بلوغ المقصود ما لا يكون في (إياه)، ثم أن المقام السابق مقام مدح، والمدح في الغيبة أحفظ، ولكن لما صار المقام مقام طلب عُبِّر عنه بالحاضر المخاطب؛ لأن الطلب وإظهار التذلل في الحضور أنسب، فابتدار العبد ربه بأنه لا يعبد غيره ولا يستعين إلا به قبل أن يُطلب منه، أنسبُ مع العقل والشرع؛ لأن من وُصف بكل هذه المحامد استحق عقلاً وأدبًا أن يُعبد، حتى لو لم يرد به الشرع.

أما وجه الجمع، فإن الجمع مع كل فعل يدل على معنى قد يختلف من بعض الأوجه عن المعنى في الفعل الآخر، فالجمع مع العبادة فيه رد على كل طوائف أهل الشرك الذين عبدوا من دون الله آلهة، وفيه إشارة إلى أن أداء العبادة في الجماعة أجمع وأعبد، بينما الجمع في فعل المعونة فيه إشارة إلى شدة الضعف والفقر إلى المعين؛ لأن الجمع باجتماعهم ما أستطاع بعضهم أن يغني بعضًا عن الله، فهم حتى مع اجتماعهم سيبقى احتياجهم لله قائمًا، أما ما قد يجتمعان فيه، فهو أن الأصل في الناس أنهم أمة واحدة، فعلى الكل عبادة الله، وعليهم كلهم الاستعانة به.

وما يمكن ملاحظته من تكرار الضمير أن الله قد قطع شجرة الشرك من جذورها، فهو لم يسمح للذهن بتصور الاحتمالية الموهومة المتولدة من الاشتراك الصوري للأسباب، وحثه على ضرورة الخروج

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل، ص١٦-١٧ (الحديث٥٠)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ص٢٩ (الحديث٨).

من دائرة الأسباب والأغيار إلى ملاحظة الله تبارك وتعالى في كل ظاهر وباطن، ومن الفعل المضارع طلب الله المداومة على العبادة من لحظة الخروج إلى الخروج؛ لدلالة الفعل المضارع على الحال والاستقبال والاستمرار التجددي، فالكلام في مقام إثبات الصفات كان بالجملة الاسمية، حتى إذا انتقل الحديث عن الحوادث وأوصافها صار بالجملة الفعلية المفيدة للتجدد والحدوث، فسبحان الذي جعل لكل مقام مقالاً، والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومن ذكر العبادة وإردافها بالاستعانة الإشارة إلى أن خير ما تطلب له المعونة هو طاعة الله وعبادته؛ لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم[1]: «**اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ**». قال ابن تيمية: تأملت أنفع الدعاء فإذا هو سؤال العون على مرضاته ثم رأيته في الفاتحة في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[2]، وإرداف العبادة بالاستعانة إشارة لمسلك تربوي، فيجب على المسلم قبل أن يُقحم نفسه في معترك تزكية النفس من أمراض القلوب، القيامُ بعلوم الشريعة؛ حتى تكون حالته مهيّأة لعلوم الحقيقة، بيانه: أن الاستعانة عبادة؛ لأن قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ قد دخل فيه ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ولكن التنصيص على هذه العبادة هو لأمر مقصود، فـ﴿نَعْبُدُ﴾ إشارة إلى ممارسة العبادات الظاهرة؛ لأن الغالب في أسلوب القرآن أن يذكر العبادات الظاهرة بلفظ العبادة، بينما العبادات القلبية لخفائها يذكرها بأسمائها الصريحة،

(١) مسند أحمد، مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، رضي الله عنه، ج٣٦ص٤٢٩ (الحديث٢٢١١٩).

(٢) التفسير القيم، ص٦٩.

فقوله: ﴿نَعۡبُدُ﴾ إشارة للعبادات الظاهرة، وقوله: ﴿نَسۡتَعِينُ﴾ إشارة للعبادات القلبية.

فباختصار هذه الآية أشارت إلى إفراد الله بالعبادة ظاهرًا وباطنًا، وإلى أن الأولوية الابتداء بعلم الشرائع قبل معاناة علم الحقائق، فكأن الله تبارك وتعالى يرشد العبد إلى أن يبدأ بعلم الشريعة ويوحد الله فيه، ثم يترقّى لعلم الحقيقة ويوحده فيه، بعدها يُفتح له الباب ويُسمح له بالطلب؛ ليقول: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾.

الآية السادسة





اللغة

﴿ ٱهْدِنَا ﴾

هَدَى يَهْدِي هُدًى وهَدْيًا وهِدايَةً وهِدْيَةً، التقدم للإرشاد، فعل ثلاثي مجرد من باب (نَصَرَ) أصله: هَدَيَ، قلبت ياؤه ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، فقولهم: «هدَيتُه الطريق هِدايةً، تقدّمتُه لأرشدَه، وكل متقدِّم لذلك هادٍ، وهو متعدٍ بنفسه مرة وبالحرف مرة أخرى، فيتعدى بحرف الجر: (اللام) و(إلى)، تقول: هداه الله الطريقَ: عَرَّفَهُ، وهذه لغة الحجاز، فيُعدَّى إلى مفعولين، وهداهُ له: دَلَّه عليه وبَيَّنَه له، وهداه إليه: أرشدَه إليه، وهذه لغة غير أهل الحجاز، فيُعدَّى بحرف الجر كـ(أرشَدَ)، والهُدَى في اللغة يُطلق ويُراد به نقيض الضلالة، والبيان، وإخراج شيء إلى شيء، والطاعة، والورع، والهادي[1].

والهداية في الشرع: الدّلالة بلطف على ما من شأنه الإيصال سواء حصل الوصول بالفعل في وقت الاهتداء أو لم يحصل، أو هي سلوك طريق يوصل إلى المطلوب[2]، وهداية الله تعالى للإنسان على أربعة أوجه:

الأول: الهداية التي تعم كل مكلف من العقل والفطنة والمعارف التي عم بها كل شيء وقدر منه حسب احتماله، **والثاني**: الهداية التي جعل للناس بدعائه تعالى إياهم على ألسنة الأنبياء وإنزال القرآن ونحو ذلك، **والثالث**: التوفيق الذي يختص به من اهتدى، **والرابع**: الهداية في

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٦ص٤٢، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٧٨، ومختار الصحاح (ه د ي)، ص٦٩٢، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل الهاء ج٢٠ص٢٢٨، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل الهاء، ص١٧٣٣، وتاج العروس باب الواو والياء فصل الهاء ج٤٠ص٢٨٢.

(٢) التعريفات، ص١٤٠، والكليات، ص٩٥٢.

الآخرة إلى الجنة، وهذه الهدايات الأربع مترتبة، فإن من لم تحصل له الأولى لا تحصل له الثانية، بل لا يصح تكليفه، ومن لم تحصل له الثانية لا تحصل له الثالثة والرابعة، ومن حصل له الرابع فقد حصل له الثلاث التي قبلها، ومن حصل له الثالث فقد حصل له اللذان قبله، ثم ينعكس فقد يحصل الأولى ولا يحصل له الثاني ولا يحصل الثالث، والهدى والهداية في وضع اللغة شيء واحد، لكن قد خص الله عز وجل لفظة (الهدى) بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان، و(الاهتداء) يختص بما يتحراه الإنسان على طريق الاختيار إما في الأمور الدنيوية أو الأخروية[1].

﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾

السين والراء والطاء أصل صحيح واحد يدل على غيبة في مَرّ وذَهاب، ومنه الفعل الثلاثي المجرد: سَرِطَ الطعام يَسْرَطُه سَرَطًا وسَرَطانًا، إذا بَلِعَه من غير مضغ قليلاً قليلاً؛ لأنه إذا سُرِطَ غاب، من باب (فَهِمَ)، وهي اللغة الفصيحة فيه، وقد يأتي من باب (نَصَرَ)، والسِّراط: الطريق الواضح مشتقٌّ من ذلك؛ لأن الذاهب فيه يغيب غيبة الطعام الْمُسْتَرَط، وإنما قيل له ذلك لأنه يَسْتَرِط المارة لكثرة سلوكهم لاحبه، وهو (فِعال) من السرْط، قلبت سينه صادًا في (الصراط)؛ لأنها مع الطاء أعدل من السين؛ لتَواخيها الطاء بالإطباق والاستعلاء، والسين بالمخرج، وقُلبت سينه زايًا في (الزراط)؛ لأنها تواخي الطاء بالجهر، والسين بالمخرج[2].

---

(١) المفردات، ص٥٣٨، وبصائر ذوي التمييز، ج٥ص٣١٢، والكليات، ص٩٥٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج٣ص١٥٢، والمخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص٤١، وج٤ السفر الثالث عشر ص٢٦٨، والزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أبو القاسم جار الله، ت: ٥٣٨هـ ـ ١١٤٤م، أساس البلاغة، تحقيق: الأستاذ عبد

﴿ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾

القاف والواو والميم: أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب أو عزْم، فالفعل: استقام يستقيم استقامة، فعل ثلاثي مزيد بثلاثة أحرف، أصله: (قَوَمَ)، قُلبت واوه ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، ثم زيد عليه (ا س ت)، فصار: استقام، بمعنى: اعتدل واستوى، والمستقيم: اسم فاعل (استقام) مطاوع: قوّمتُه فاستقام، و(اسْتَفْعَل) قد يجيء بمعنى: (فَعَلَ)، ولكن لا بد في (اسْتَفْعَل) من مبالغة، ما يعني أن (مستقيم) بمعنى (قائم) أو (مقوّم) مع مبالغة[1].

القراءة وحجيتها والوقف فيها

- ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ بالصاد، قراءة الجمهور، وهي لغة قريش، وحجتهم أنهم أبدلوها من السين؛ لتؤاخي السين في الهمس والصفير، وتؤاخي الطاء في الإطباق؛ لأن السين مهموسة والطاء مجهورة.

الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م، (س ر ط)، ص٢٠٨، ومختار الصحاح (س ر ط)، ص٢٩٥، ولسان العرب حرف الطاء فصل السين ج٩ص١٨٥، والقاموس المحيط باب الطاء فصل السين، ص٨٦٤، وتاج العروس باب الطاء فصل السين ج١٩ص٣٤١.

(١) معجم مقاييس اللغة ج٥ص٤٣، والمخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص٨٨، وأساس البلاغة (ق و م)، ص٣٨٢، ومختار الصحاح (ق و م) ص٥٥٦، ولسان العرب حرف الميم فصل القاف ج١٥ص٣٩٨، والقاموس المحيط باب الميم فصل القاف ص١٤٨٧، وتاج العروس باب الميم فصل القاف ج٣٣ص٣٠٨، والتحرير والتنوير ج١ص١٩١، والإستراباذي، محمد بن الحسن رضي الدين، ت: ٦٨٨هـ ـ ١٢٨٩م، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥م، ج١ص١١٠ـ١١١.

- ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلسِّرَاطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ بالسين، رواية قنبل[1] عن ابن كثير[2]، وحجته أن السين هي الأصل، ولا يُنتقل عن الأصل إلى ما ليس بأصل.
- ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلزِّرَاطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ بالصاد المشمة زايًا، قرأها حمزة[3]، وحجته أن الزاي تؤاخي السين في الصفير، والطاءَ في الجهر.
- ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلزِّرَاطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ بالزاي الخالصة قرأها حمزة، لغة فيه.
- ﴿ بَصِّرۡنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾، قرأها ثابت البناني[4].
- ﴿ ٱهۡدِنَا صِرَٰطًا مُّسۡتَقِيمًا ﴾، قراءة الحسن البصري وغيره.
- ﴿ ٱهۡدِنَا صِرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمِ ﴾، بالإضافة، قراءة جعفر الصادق[5].

ففي الآية قراءات مختلفة غير مؤثرة في المعنى؛ كون الاختلاف فيهن مسألة أدائية من اختصاص علم التلاوة، أما الأخيرتان فالخلاف فيهما مؤثر في المعنى.

---

(١) قنبل، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، أبو عمر المكي، ت: ٢٩١هـ ـ ٩٠٤م، الأعلام ج٦ص١٩٠.

(٢) الداري، عبد الله بن كثير، أبو معبد المكي، ت: ١٢٠هـ ـ ٧٣٨م، الأعلام ج٤ ص١١٥.

(٣) الزيات، حمزة بن حبيب بن عمارة، ت: ١٥٦هـ ـ ٧٧٣م، الأعلام ج٢ص٢٧٧.

(٤) البناني، ثابت بن أسلم، أبو محمد، ت: بعد ١٢٣هـ ـ ٧٤١م، سير أعلام النبلاء ج٥ص٢٢٠.

(٥) البحر المحيط ج١ص٢٥ـ٢٧، وروح المعاني ج١ص٩٢ـ ٩٣، والوافي شرح الشاطبية، ص٥٠، وابن خالويه، الحسين بن أحمد، أبو عبد الله، ت:٣٧٠هـ ـ ٩٨٠م، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ، ص٦٢، وحجة القراءات لابن زنجلة، ص٨٠.

وأما الوقف فيها، فقد قال الأشموني[1]: «ومن قوله: ﴿ ٱهۡدِنَا ﴾ إلى آخرها، سؤال من العبد لمولاه متصل بعضه ببعض، فلا يُقطع لشدة تعلقه ببعضه، والجائزة: المستقيم، والوقف على ﴿ ٱهۡدِنَا ﴾ أو ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ﴾ والابتداء بما بعدهما قبيح».

الإعراب

﴿ ٱهۡدِنَا ﴾ جملة مؤلفة من فعل أمر، يراد به الدعاء، مبنيّ على حذف حرف العلة، والفاعل ضمير مستتر وجوبًا تقديره: (أنت) يعود على اسم الجلالة، و(نا) ضمير متصل مبنيّ على السكون في محل نصب مفعول به أول.

﴿ ٱلصِّرَٰطَ ﴾ مفعول به ثان منصوب بالفتحة الظاهرة.

﴿ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ صفة لـ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ﴾ منصوبة بالفتحة الظاهرة.

النظم القرآني

ما يمكن أن يُلحظ من الأسئلة هنا هو الآتي:

- ما السبب في اختيار مادة (هـ د ي)؟ ولِمَ جاءت بصيغة الطلب الدعائي؟ وما الحكمة من تأخير الضمير؟ ولِمَ كان للجمع؟ ولِمَ عُدِّي الفعل للمفعول الثاني بنفسه، دون حرف الجر؟
- لماذا اختيرت مادة (س ر ط) دون غيرها من المواد التي تعطي نفس المعنى العام؟ وما العلة في صوغه على (فِعال)؟ وما السبب في تعريفه؟
- ما علة اختيار مادة (ق و م)؟ ولِمَ كان على (مُسْتَفْعِل)؟ وما سبب تعريفه؟

(١) منار الهدى، ص٢٧.

قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ﴾

لاختيار مادة (هـ د ي) دون غيرها عدة أسباب:

١. أما اختيارها دون (ر ش د)؛ فلأن الإرشاد إلى الشيء هو التطريق إليه والتبيين له، والهداية هي التمكن من الوصول إليه، وقد جاءت الهداية للمهتدي ولم يجيء مثل ذلك في الإرشاد[1].

٢. تعدد معاني الهداية ما يُدخل تحتها مطالب عدة، كالإرشاد والدلالة والتقدم والتبيين والإلهام والدعاء[2].

٣. الهداية إرشاد بلطف مع الإشعار بالتوفيق، فناسب ذكرها المقام؛ لأن الحديث مع أهل العبادة، واللطف معهم ألطف.

٤. الاتساق في الاستعمال القرآني لهذه المادة، فإن القرآن لم يستعمل مادة (ر ش د) بمعنى: الإرشاد، إلا في موضع واحد، ولم يُنسب لله، بل كان لمطلق الإرشاد، قال تعالى[3]: ﴿وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرۡشِدٗا ﴾، بينما (هـ د ي) استعملت كثيرًا منسوبة لله.

وأما كونها جاءت بالجملة الفعلية وبصيغة الطلب الدعائي، فلما عُرف عن الجملة الفعلية من إفادة التجدد والحدوث بذكر الفعل فيها، وحيث كان المقام مقام طلب هداية أو استزادة منها، لا الإخبار عن الاهتداء، ناسب التعبير بالجملة الفعلية، ولما كان الإنشاء مما يفيد الدلالة على التجدد والحدوث غالبًا اختير دون الماضي والمضارع،

---

(١) الفروق في اللغة، ص٢٠٣.

(٢) البحر المحيط ج١ص٢٥.

(٣) سورة الكهف، الآية ١٧.

وأيضًا فإن صيغة (افْعَلْ) نص في الطلب، وأنها موضوعة لطلب حصول الماهية[1]، ومقام الدعاء يناسب فيه العزم؛ وهو فيه مطلوب.

وأما الحكمة من تأخير الضمير وقيله: ﴿ ٱهْدِنَا ﴾، دون: (**إِيَّانَا اهْدِ**) كما في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾؛ فلأن التقديم يفيد التخصيص بالهداية دون سائر الناس، وهذا مما لا يصلح، فالإنسان له أن يسأل الهداية لنفسه، لا أن يقصرها عليها، وهذا كقول أحدهم: «اللهم اهدنا ولا تهد أحدًا سوانا»، وهذا معنى لا يصح شرعًا ولا أدبًا[2].

وضمير الجمع للتناسب مع الجمع في ﴿نَعْبُدُ ونَسْتَعِينُ ﴾[3]، ولاستجرار الإجابة؛ لأن الدعاء كلما كان أعم كان إلى الإجابة أقرب[4]، ولعل القرب من الإجابة أمران: الأول: أن الجمع لا يخلو من مستحق للإجابة، فيدخل الآخرون معه بمنّ الله وفضله، والثاني: أن الدعاء فيه للغير كان بظهر الغيب، والدعاء بظهر الغيب مستجاب.

وأما ترْك التعدية للمفعول الثاني بحرف الجر، فلتحصيل معان عدة في آن واحد؛ ذلك أن التعدية من دون حرف تقال لمن يكون فيه، ولمن لا يكون فيه، فهنا تُطلب الهداية لمن كان في الطريق فيعرّفه به ويبصّره بشأنه، ولمن ضل وانحرف من المؤمنين عن الجادة فيرده إلى الجادة، فشمل بهذا التعبير القسمين[5].

---

(١) التحرير والتنوير ج١ص١٨٩.

(٢) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٤٣.

(٣) البحر المحيط ج١ص٢٧.

(٤) مفاتيح الغيب ج١ص٢٥٧

(٥) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٤٢.

ولما كان القائلون هنا من الموحدين كان المعنى، لما مر، هو طلب استمرار الهداية على الصراط، والتثبيت على الهدى والزيادة فيه[1].

قوله تعالى: ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾

أما وجه اختيار (س ر ط) دون غيرها مما يقاربها؛ فلأن الصراط هو الطريق السهل المذلل، الذلّ الذي هو خلاف الصعوبة، بينما الطريق لا يقتضي السهولة، أما السبيل فهو يقع على ما يقع عليه الطريق، وعلى ما لا يقع عليه الطريق[2]، وقيل: الطريق هو كل ما يطرقه طارق، معتادًا كان أو غير معتاد، والسبيل من الطرق ما هو معتاد السلوك، والصراط من السبيل ما لا التواء فيه ولا اعوجاج، بل يكون على سبيل القصد، فهو أخص منها[3]، ومن أنعم النظر في النِّسب بين الألفاظ وجد الكل يقول: إن الصراط أخص الكل، والخلاف في الطريق والسبيل، فيتحصل لدينا من مجموع ما قيل في الصراط: **أنه الطريق السهل المذلل المعتاد السلوك الذي لا التواء فيه ولا اعوجاج**، وبعد هذا لم يعد خافيًا سر اختيار لفظة (صراط) دون غيرها، وأيضًا فإن لفظ (الصراط) فيه تذكير بالصراط المنصوب على متن جهنم.

وأما علة صوغه على (فِعال)؛ فلأن (فِعال) يدل على الاشتمال. قال ابن القيم[4]: «وهذا الوزن كثير في المشتملات على الأشياء، كاللحاف والخمار والرداء والغطاء والفراش والكتاب»، فهو واسع رحب يشتمل على السالكين كلهم، ولا يضيق بهم، وأما (طريق)

(١) البحر المحيط ج١ص٢٨، وروح المعاني ج١ص٩٣.

(٢) الفروق في اللغة، ص٢٩٥.

(٣) الكليات، ص٥١٢-٥١٣.

(٤) بدائع الفوائد ج٢ص١٦.

و(سبيل)، فهما على (فَعِيْل)، وهي لا تدل في صيغتها على الاشتمال، فقد يضيق بالسالكين ولا يستوعبهم[1].

ومجيئه معرَّفًا؛ ليدل على أنه صراط واحد، وأنه معين مخصوص[2].

وعدم رجحان قراءة ﴿ ٱهۡدِنَا صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ﴾ ليس لعدم تواترها فحسب، بل لئلا يفهم منها الإطلاق، فالداعي لم يطلب الهداية إلى صراط ما مستقيم، بل طلب الهداية لصراط معين وهو الذي نصبه الله تعالى لأهل نعمته وجعله طريقًا إلى رضوانه وجنته، وهو دينه الذي لا دين له سواه، فهو أمر معين في الخارج والذهن، لا شيء مطلق منكر[3].

قوله تعالى: ﴿ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾

واختيار (ق و م) لدلالتها على الانتصاب والعزم والاعتدال والاستواء، وصياغتها على (مُسْتَفْعِل) لما فيها من المبالغة، ووصفه بالاستقامة؛ لأن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين[4]، ولم يقل: ﴿مُّسۡتَقِيمٗا ﴾، فتُعرَب حالاً، وتكون وصفًا طارئًا، وربما يُعترض ببعض المواضع التي جاء فيها لفظ (الصراط) منكَّرًا، أو كان لفظ (مستقيم) فيه حالاً، وهي لا تنقض ما ذُكر؛ لأن لكل مقام مقالاً، ولكل مقتض حالاً.

---

(١) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٤٥.

(٢) بدائع الفوائد ج٢ص١٢ـ ١٦، والتفسير القيم، ص١٤.

(٣) بدائع الفوائد ج٢ص١٣.

(٤) مفاتيح الغيب ج١ص٢٥٨.

المعنى المفهوم من الآية

إن النظر الدقيق في هذه الآية يوضح بصورة جلية المقصد الأعظم من تلاوة العبد لها، فالذي يبدأ حديثه مع أحد يقدم على طلبه من الثناء على مخاطبه ما يراه هو أهلاً له، ثم يعقب ثناءه بما يحسّن صورته عند محدَّثه، حتى إذا غلب على ظنه أنه فعل ما يناسب المقام طلب حاجته، وبالتالي فإن الناظر يعلم أن هذا المتحدث ما قال كل هذا إلا تقدمة لمطلبه، وبالتالي يمكن أن يقال للمتكلم: إن مقصدك الأعظم من كل هذا الكلام، هو طلبك هذا.

فهذه الآية، كما عبر عنها بعضهم، بمنزلة المقصد من الديباجة، وهي حظ الطالبين، فلو أن إنسانًا قال: إن هذه الآية هي الحد الفاصل، وإن كل ما قبلها تقدمة لها، وكل ما بعدها تتمة وتوضيح لها، لما كان مخطئًا.

إن التعدد في مراتب معاني ﴿ ٱهۡدِنَا ﴾ بناء على تنوع مفعوله من الهادين والمستهدين والمستزيدين وغيرهم، كأنه مشتق من المصادر الأربعة لفعل الهداية: (هُدًى، وهَدْيًا، وهِدايَةً، وهِدْيَةً)، ف﴿ ٱهۡدِنَا ﴾ باعتبار معشرٍ (ثبتنا)، وبالنظر إلى جماعة (زدنا)، وبالقياس إلى طائفة (وفقنا)، وإلى فرقة (أعطنا)[1].

الناظر في (الصراط) يرى أن (سرط) التي تعني (ابتلع) تشعر بأن للسراط سماحية للدخول من خلاله بسهولة، حتى كأنه ليبتلع المارين عليه، وهذا تلميح إلى أن طريق الحق طريق سهل ليس فيه كلفة فيما لو أخذه الجميع، ففي هذه المادة نوع تشويق وتطميع، وصيغته تلوّح إلى رحابته وسعته، وأنه سيشتمل على كل السالكين، ولا يضيق بهم،

(١) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص٤٠، وروح المعاني ج١ص٩٣.

إن شاء الله، ومجيئه مفردًا، وكذلك الأمر في القرآن كله؛ لبيان أن الصراط واحد، لا تعدد فيه، بخلاف السبيل الذي جاء مفردًا وجمعًا.

وتلحظ من صياغة الاستقامة على اسم الفاعل الإشارة إلى أن الصراط طالب للرفعة، أو أنه قد اعتدل للحد الذي يبلغ بمن عليه أعلى الدرجات.

إن سؤال الهداية إلى الصراط المستقيم يشير إلى أن طالبيه الذين سألوا الهداية لهذا الجنس لم يسألوا الهداية للصراط مطلقًا، وإنما سألوا الهداية لفرد معين منه، وهو الفرد المنحصر فيه الاستقامة؛ لأن الاستقامة لا تتعدد كما في قوله تعالى[1]: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾، فكأن الصراط المستقيم معهود عندهم ذهنًا[2].

ومن الملاحظ أن الآية قد أشارت إلى مظاهر الرحمة، ومنها:

١. أن العباد ما أُلهموا هذا الدعاء لولا رحمة الله.

٢. تيسير أمر الاهتداء بجعله الطريق صراطًا، فلعلم الله ضعف عباده وعجزهم، جعل لهم ما يشدهم إليه تعالى بمجرد كونهم فيه، وليس عليهم إلا أن يدخلوا الصراط لتتولاهم رحمة الله بهدايتهم إلى ما به سعادة الدارين، فلفظ (الصراط) إيجاز لقوله تعالى[3]: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.

٣. جعْله الصراط واحدًا، ووصفُه والإرشاد إليه، والإراحة من السبر والبحث.

---

(١) سورة يونس، الآية ٣٢.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص١٩١.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

وأشارت إلى مواطن عجز الطالبين، وذلك:

١. عجزهم عن تحصيل أهم مطلب، وليس العجز خاصًّا بطائفة دون أخرى، بل هو شامل لهم كلهم مجتمعين، ما دعاهم أن يطلبوه من رب العالمين.

٢. عجزهم عن البحث عن سبيل نجاتهم، فاختصروا الطريق بطلب الهداية إلى الصراط المستقيم من غير بحث.

هذا وقد ألمحت الآية إلى إنعاش روح العمل الجماعي، وإثارة مشاعر الود، وإحياء مبدأ الحب للغير كما يُحَب للنفس، وهو مبدأ راق قل من يعمل به.

وعالجت مرضًا خطيرًا مكروهًا من الله ومكروهًا من الناس ومبعدًا عن الجنة، وهو مرض البخل؛ ذلك أن أرشدت العبد المحتاج إلى مشاركة غيره بأمسّ ما تدعوا إليه حاجته، وهو سؤال الاهتداء إلى الصراط المستقيم.

الآية السابعة

﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ

غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا

ٱلضَّآلِّينَ ﴾



اللغة



(الَّذي) اسم موصول مبني مبهم للمذكر صيغ ليُتوصَّل به إلى وصف المعارف بالجمل، ولا يتم إلا بصلة، واختلف في أصله، فقيل: (لَذِي) أُدخل عليه الألف واللام ولا يجوز أن يُنزعا منه لتنكير، وقيل: (لَذٍ) كزنة (عَمٍ)، وقيل: (ذَا)، وهذا بعيد؛ لأنه سيجعل أصل الكلمة حرفًا واحدًا، ولو كان الأصل حرفًا واحدًا لما جاز أن يُصَغَّر؛ لأن التصغير لا يدخل إلا على اسم ثلاثي، والموجودُ المسموع أن الأصول من (الَّذي) ثلاثة أحرف: (لام) و(ذال) و(ياء)، وأيضًا لا يُوجد اسم في كلام العرب على حرف واحد إلا المضمَر المتصل.

وفي لغاته إضافة لما سبق: (اللَّذْ) و(اللَّذِ)، و(اللَّذِيُّ) و(اللَّذِيِّ)، و(لَذِي)، وفي تثنيته ثلاث لغات: (اللَّذانِ) و(اللَّذانِّ)، و(اللَّذَا)، وفي جمعه لذوي العلم لغتان: (الَّذينَ) في الرفع والنصب والجر، و(الَّذي) كالواحد، ومنهم من يقول في الرفع: (اللَّذون)، ولغير لفظه: (الَّلاؤونَ)، والنصب والخفض: (اللَّائين)، و(الَّلاؤا) بلا نون، و(الَّلاءِ)، و(الَّلائي) بإثبات الياء في كل حال، وهو أقل في المذكر، و(الأُلى)، وهو أكثر في المذكر، وتصغير (اللَّذِ): (اللُّيَّذِ)، ومن قال: (اللَّذا) صغره على: (اللُّيَّذا)، وقيل: تصغير (الَّذي): (اللَّذَيَّا)، فإذا ثُنِّي المصغَّر أو جُمِع حُذِفَت الألف، فقيل: (اللَّذَيَّانِ)، و(اللَّذَيُّونَ)[1].

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص١٠١، ومختار الصحاح (ل ذ ي)، ص٥٩٦، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل اللام ج٢٠ص١١١، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل اللام، ص١٧١٥، وتاج العروس باب الواو والياء فصل اللام ج٣٩ص٤٥٠.

﴿أَنْعَمْتَ﴾

النون والعين والميم فروعُه كثيرة، وعلى كثرتها راجعةٌ لأصل واحد يدل على ترفُّه وطيب عيش وصلاح، و(أنعم) من الفعل الثلاثي (نعم)، وهذا فيه أربع لغات: (نَعُمَ يَنْعُمُ)، و(نَعِمَ يَنْعَمُ)، و(نَعِمَ يَنْعُمُ)، و(نَعِمَ يَنْعِمُ)، والهمزة فيه للتعدية، والنِّعْمَة: اليد البيضاء الصّالحة، والصنيعة، والمنَّة، وما يُنعِم الله تعالى على عبدِه به من مالٍ وعيش، وجمعها: (نِعَمٌ)، و(أَنعُمٌ)، و(نعِماتٌ)، و(نِعَماتٌ)، و(نِعْماتٌ)، والنَّعْمة: التنعُّمُ وطيبُ العيش، والنُّعْمة: المسرّة.

والنِّعمة: في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان، ثم أطلقت على ما يستلذه من النعمة، من باب إطلاق اسم المسبَّب على السبب، وتكون دنيوية وأخروية، والدنيوية إما وهبية أو كسبية، والوهبية إما روحانية، كنفخ الروح وما يتبعه، أو جسمانية، كتخليق البدن وما يتبعه، والكسبية إما للتخلية أو للتحلية، وأما الأخروية، فهي مغفرة ما فرط منه، وثبوته في مقعد صِدْق، وقيل: ما قُصد به الإحسان والنفع لا لغرض ولا لعوض، والإنعام إيصال الإحسان إلى الغير ولا يقال إلا إذا كان الموصَل إليه من جنس الناطقين، فإنه لا يقال: أنعم فلان على فرسه[1].

(١) معجم مقاييس اللغة ج٥ص٤٤٦، والمخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص٢٣٦، و٢٩٠، ومختار الصحاح (ن ع م)، ص٦٦٨، ولسان العرب حرف الميم فصل النون ج١٦ص٥٧، والقاموس المحيط باب الميم فصل النون، ص١٥٠٠، وتاج العروس باب الميم فصل النون ج٣٣ص٤٩٩، والمفردات، ص٤٩٩، والتعريفات، ص١٣٢، والكليات، ص٩١٢.

﴿عَلَيۡهِمۡ﴾

العين واللام والحرف المعتل، أصل واحد يدل على السموّ والارتفاع، لا يشذُّ عنه شيء، و(على) حرف من حروف الجر والإضافة، وإنما سميت بذلك؛ لأنها تُضيف الفعل أو شبهه إلى ما يليه، أي: تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، والأولى في اشتقاقه أنه لفظة مشتركة للاسم والفعل والحرف، لا أن الاسم هو الحرف أو الفعل، ولكن قد يتفق الاسم والفعل الحرف في اللفظ، وله معان عدة منها الاستعلاء، والمصاحبة، والمجاوزة، والتعليل، والظرفية، والاستدراك، وبمعنى (من)، و(الباء)، وتكون زائدة، والأصل في (عليهم وإليهم): علاهُم وإلاهُم، إلا أن الألف غُيّرت مع الضمير فأبدلت ياء لتَفصل بين الألف التي في آخر المتمكنة وبين الألف في آخر غير المتمكنة التي الإضافة لازمة لها، أو لأن أصلها ياء كما هو ظاهر من صنيع أهل اللغة حيث وضعوه في مادة (ع ل ي)[1].

و(هُمْ) ضمير لجمع الذكور الغائبين، وللمفرد المذكر فيه (هُوَ) وإنما بنوه على الفتح؛ ليفرقوا بين هذه الواو التي هي من نفس الاسم المكني، وبين الواو التي تكون صلة في نحو: رأيتُهُوْ؛ لأن كل مبني حقه البناء على السكون، ما لم تعرض علة توجب له الحركة، وأصل (هو) أن يكون على ثلاثة أحرف، فيُقال: هُوَّ، ولكن من العرب من يخففه ويقول: هُوَ، وحُكي: هُوْ، وقد تلقى الواو من (هو) إذا كان قبلها ألف ساكنة، فيُقال: حتّاهُ، وإنّماهُ، ولم يقيد بعضهم حذف الواو بما سبق،

(١) معجم مقاييس اللغة ج٤ص١١٢، والمخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٧، ومختار الصحاح (ع ل ا)، ص٤٥٢، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل العين ج١٩ص٣١٥، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل العين، ص١٦٩٥، وتاج العروس باب الواو والياء فصل العين ج٣٩ص١٠٣.

وتثنية (هُوَ): هُما، وجمعه: هُمُوْ، و(هُمْ) محذوفة منها الواو؛ لعدم وجود اسم آخره واو ما قبلها مضموم، وأُسكنت الميم؛ لأن ضمها لأجل الواو، وأما: رأيتُهُوْ، فالاسم هو الهاء، وجيء بالواو لبيان الحركة، والدليل: أن الوقوف على عليها يحذف الواو، وبعضهم في الوصل يحذف الواو وحركة الهاء ويسكنها[1].

﴿غَيْرِ﴾

الغين والياء والراء أصلانِ صحيحان، يدلّ أحدهما على صلاح وإصلاح ومنفعة، والآخر على اختلاف شيئين: الأول: الغِيْرَة، وهي المِيْرة بها صلاحُ العِيال، يقال: غارهم يغيرهم وغار لهم، أي: مارهم ونفعهم، والآخر: غير بمعنى: سوى، فيُقال: هذا الشيء غيرُ ذاك، أي: هو سواه وخلافه، والجمع: أغيار، وهي كلمة يوصف بها ويستثنى، وقد يكون بمعنى (لا)، وبمعنى (ليس).

وهو اسم ملازم للإضافة في المعنى، ويقطع عنها لفظًا إن فهم معناه وتقدمت عليها (ليس)، و(غير) نكرة لا تتعرف لشدة إبهامها إلا في بعض المواضع، فيضعف إبهامها أو يزول، كأن تقع بين ضدين، فيُحمل الغير على الضد، والمغايرة مستلزمة للنفي، فتارة يراد إثبات المغايرة، كقولهم: «نحن غير يهود ولا نصارى»، فيكون إثباتًا متضمّنًا للنفي، فيجوز تأكيده بـ(لا)، وتارة يراد النفي، كقول أحدهم: «أنا غير

(١) مختار الصحاح (هـ و)، ص٧٠٠، ولسان العرب حرف الألف اللينة فصل الهاء ج٢٠ص٣٦٥، وتاج العروس باب الألف اللينة فصل الهاء ج٤٠ص٥٣٩، وابن كمال باشا، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين، ت: ٩٤٠هـ ـ ١٥٣٤م، الفلاح شرح المراح، دار سعادات، عثمانية، ١٣١٠هـ، ص٤٣، وديكنقوز، أحمد بن عبد الله، شمس الدين الرومي، ت: بحدود ٨٦٠هـ، شرح مراح الأرواح، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، ١٣٧٩هـ، ص٣٧.

ضارب زيدًا»، أي: لست ضاربًا له، لا أني مغاير لشخص ضارب له، فيكون نفيًا صريحًا، و(غير) يوصف بها حيث لا يتصور الاستثناء، فإذا صلح في موضعها (لا) فهي حال، وإذا صلح في موضعها (إلا) فهي استثناء.

وشرط (غير) أن يصدق ما قبلها على ما بعدها، فيجوز: مررت برجل غير فقيه، ولا يجوز: غير أمة، بخلاف (لا) النافية فإنها بالعكس، وإذا كان (غير) بمعنى (سوى)، فلا يجوز العطف عليها بـ (لا)، وفي (غير) معنى النفي دون (سوى)[1].

﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ﴾

الغين والضاد والباء أصل صحيح يدلّ على شدّة وقوّة، فعله: غَضِبَ يَغْضَبُ غَضَبًا، ثلاثي مجرد من باب (طَرِبَ). و(مغضوب) اسم مفعول منه والغضب ضد الرضا، وقد اختلفوا في حده، فقيل: هو ثوران دم القلب لقصد الانتقام، وقيل: الغضب هو الألم على ما يمكن فيه، والأسف على ما لا يمكن فيه، وهو جماع الشر كله؛ لأنه ينشأ عن الكبر، والغضب في البشر خاصة منه محمود ومنه مذموم، فالمذموم: ما كان في غير الحق، والمحمود: ما كان في جانب الدين والحق، أما بالنسبة لله تبارك وتعالى فهي صفة لائقة بجلال ذاته كسائر الصفات، ولا يلزم كونها فينا ثوران الدم إرادة الانتقام ارتكابُ المجاز؛

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٤ص٤٠٣، والمخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص١٥٦، ومختار الصحاح (غ ي ر)، ص٤٨٦، ولسان العرب حرف الراء فصل الغين ج٦ص٣٤٤، والقاموس المحيط باب الراء فصل الغين، ص٥٨٢، وتاج العروس باب الراء فصل الغين ج١٣ص٢٨٤، الكليات، ص٦٦٣.

لأن الكلام فيها يجري كالكلام في السمع والبصر والعلم والإرادة والكلام حذو القذة بالقذة[1]، وسبق التنبيه على هذا.

﴿وَلَا﴾

﴿لا﴾ تكون حرف نفي وجحد، وأصل ألفها ياء، وإذا صُغرت قيل فيها: لُوَيّة، واختير الألف من بين حروف المد واللين لمكان الفتحة، وإذا نُسب إليها قيل: لَوَوِيّ، وهي على خمسة أوجه: الأول: عاملة عمل (إنّ)، والثاني: عاملة عمل (ليس)، والثالث: أن تكون عاطفة، وهذا بشروط، والرابع: أن تكون موضوعة لطلب الترك، والخامس: أن تكون زائدة للتأكيد[2].

﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾

الضاد واللام أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو ضياع الشيء وذهابه في غير حقه، و(الضالّ) كل جائر عن القصد، وهو اسم فاعل من الفعل الثلاثي المجرد المضاعف: (ضَلَّ يَضِلُّ) بفتح عين الفعل في الماضي وكسرها في المضارع، وهي لغة نجد، وهي اللغة الفصيحة، أو (ضَلَّ يَضَلُّ) بكسر عين الفعل في الماضي وفتحها في

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٤ص٤٢٨، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص١٢٠، ومختار الصحاح (غ ض ب)، ص٤٧٥، ولسان العرب حرف الباء فصل الغين ج٢ص١٤٠، والقاموس المحيط باب الباء فصل الغين، ص١٥٤، وتاج العروس باب الباء فصل الغين ج٣ص٤٨٤، ومجموعة الفتاوى ج٣ص١٧، وروح المعاني ج١ص٦٠، و٩٥.

(٢) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٥، ومختار الصحاح (ل ا)، ص٥٨٨، ولسان العرب حرف الألف اللينة ج٢٠ص٣٥٣، والقاموس المحيط باب الألف اللينة، ص١٧٤٢، وتاج العروس باب الألف اللينة ج٤٠ص٤٤٩، ومغني اللبيب، ص٣١٣.

المضارع، وهي لغة الحجاز والعالية، ورُوي الكسر فيهما. والضَّلاَلُ، والضَّلاَلَةُ، والضَّلُّ، والضُّلُّ، والضَّلْضَلَةُ، والأُضْلُولَةُ، والضِّلَّةُ، وهما مفردا: أَضَالِيلَ، والضَّلَلُ، جميع ما تقدم، ضد الهُدَى والرَّشاد، ويُقال: ضللْتَ المسجد والدار، إذا لم تهتد لهما، وكذلك كل شيء مقيم لا يُهتدَى له؛ لأن المكان لا يضل، وإنما هو ضل عنه، ويُقال: أضللتَ الدراهم، إذا سقطت منك؛ لأنها قد ضلت عنه، فيُقال للشيء الزائل عن موضعه: قد أضللته، وللشيء الثابت في موضعه ولم يُهتد إليه: ضللته.

واختلفوا في معنى الضلال، فقيل: هو فقد ما يُوصل إلى المطلوب، وقيل: سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب، وقيل: هو العدول عن الطريق المستقيم، وقيل: هو العدول عن الحق، عمدًا كان أو سهوًا، يسيرًا كان أو كثيرًا؛ لأن الطريق المستقيم المرتضَى صعب جدًّا؛ لذا صح استعمال لفظه فيمن يكون منه خطأ ما، وهو ضربان: ضلال في العلوم النظرية، كالضلال في معرفته تعالى وحدانيته، ومعرفة النبوة ونحوهما، وضلال في العلوم العملية، كالضلال في معرفة الأحكام الشرعية(١).

(١) معجم مقاييس اللغة ج٣ص٣٥٦، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٧٥، ومختار الصحاح (ض ل ل)، ص٣٨٣، ولسان العرب حرف اللام فصل الضاد ج١٣ص٤١٤، والقاموس المحيط باب اللام فصل الضاد، ص١٣٢٤، وتاج العروس باب اللام فصل الضاد ج٢٩ص٣٤٣، والمفردات، ص٢٩٧، والتعريفات، ص٧٨، وبصائر ذوي التمييز ج٣ص٤٨١، والكليات، ص٥٦٧، و٥٧٦.

- ﴿ صِرَٰطَ ﴾، قرأها بالسين ﴿سِرَاطَ﴾ قنبل، وبالصاد المشمة زايًا ﴿زِرَاطَ﴾ خلف[1]، وبالصاد باقي السبعة.
- ﴿ٱلَّذِينَ ﴾، قرأها بـ(مَنْ) بدلاً من (الذين) زيد بن علي وغيره.
- ﴿عَلَيۡهِمۡ﴾، وفي متواترها موضعان لاختلاف القراءة:

الأول: الهاء، قرأها حمزة بالضم، وحجته: أنه أتى بها على أصل ما كانت عليه قبل دخول حرف الخفض عليها، وقرأها باقي السبعة بالكسر، وحجتهم: أنها لما جاورت الياء كُره الخروج من كسر إلى ضم؛ لأن هذا مما يستثقل في الأسماء.

الثاني: ميم الجمع، قرأها بالضم والوصل بالواو ابن كثير، وقالون[2] عن نافع بالتخيير بينه وبين الإسكان وعدم الوصل، وورش عن نافع قبل همزة القطع، وحجتهم: أن أصل هذا الاسم المضمر الهاء، ثم زيدت عليها الميم؛ علامة لتجاوز الواحد من غير اختصاص بالجمع، ثم زيدت الواو لإخلاص الجمعية، فالواو جُعل علمًا للجمع، كما كانت الألف علمًا للتثنية، وقرأ باقي السبعة بالإسكان، وحجتهم: أن الواو لما وقعت طرفًا وقبلها حركة، حُذفت؛ إذ لم يمكن قلبها، ونابت الميم عنها؛ لأنها زائدة.

فتحصل في المتواتر ثلاثة أوجه للقراءة:

---

(١) الأسدي، خلف بن هشام البزار، أبو محمد، ت: ٢٢٩هـ ـ ٨٤٤م، الأعلام ج٢ ص٣١١.

(٢) قالون، عيسى بن ميناء بن وردان، أبو موسى، ت: ٢٢٠هـ ـ ٨٣٥م، الأعلام ج٥ ص١١٠.

الأول: كسر الهاء وضم الميم ووصلها بالواو ﴿عَلَيْهِمُو﴾، وهو مذهب ابن كثير وقالون بالتخيير وورش قبل همزة القطع، ووجهه أن الأصل فيها: ﴿عَلَيْهُمُو﴾، بضم الهاء والميم والواو التي بعد الميم، والدليل أن هذه الهاء تضم وتشبع ضمتها، فيتولد منها الواو، كما في: أَعْطَيْتُكُمُوْهُ، وحيث إن ضمة الهاء بعد الياء ثقيلة، كُسرت الهاء؛ لتكون محمولة على الياء التي قبلها، والميم مضمومة للواو التي بعدها، فحُمل كل حرف على ما يليه وهو أقرب إليه.

الثاني: ضم الهاء وسكون الميم ﴿عَلَيْهُمْ﴾، وهو مذهب حمزة، ووجهه أن حركة الهاء أصلها الضم، فأُجريت على أصل حركتها، وطلبت الخفة بحذف الواو والضمة، فأتى بأصل هو ضم الهاء، وتُرك أصل هو إثبات الواو وضم الميم.

الثالث: كسر الهاء وسكون الميم، وهو مذهب باقي القرأة، ووجهه أن الهاء إذا وقعت بعد ياء أو كسرة كُسرت، وإنما اختير الكسر على الضم الذي هو الأصل؛ لاستثقال الضمة بعد الكسرة، وحذفت الواو؛ للاستغناء عنها بالميم.

وفيها أوجه أخرى في الشواذ:

الأول: ﴿عَلَيْهُمُوْ﴾، بضم الهاء والميم وإشباع الواو، قرأها الأعرج[1].

الثاني: ﴿عَلَيْهُمُ﴾، بضم الهاء والميم من غير إشباع الواو، قرأها الأعرج بحذف الواو تخفيفًا والضمة قبلها دليل عليها.

الثالث: ﴿عَلَيْهُمِيْ﴾، بضم الهاء وكسر الميم وبعدها ياء، وفيها بحث لكراهتهم وقوع الواو طرفًا بعد ضمة، فأبدلوا ضمة الميم كسرة

---

(١) الأعرج، عبد الرحمن بن هرمز، أبو داود، ت: ١١٧هـ - ٧٣٥م، الأعلام ج٣ ص٣٤٠.

تطرّقًا إلى قلب الواو ياء لوقوع الكسرة قبلها، فأُبدلت ياء، فصارت ﴿عَلَيْهُمِيْ﴾.

الرابع: ﴿عَلَيْهُمِ﴾، بضم الهاء وكسر الميم، فحيث كان المراد التخفيف، اكتفي بالكسرة من الياء.

الخامس: ﴿عَلَيْهِمِيْ﴾، بكسر الهاء والميم وبعدها ياء، قرأها الحسن وغيره، كُسرت الهاء؛ لوقوع الياء قبلها ساكنة وضعف الهاء، وكرهوا الخروج من كسر الهاء إلى ضم الميم ثم الواو من بعدها، فكسروا الميم لذلك، فانقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها، فصارت ﴿عَلَيْهِمِيْ﴾.

السادس: ﴿عَلَيْهِمِ﴾، بكسر الهاء والميم، اكتفاء بكسر الميم، وتُرك إشباع الياء طلبًا للتخفيف.

السابع: ﴿عَلَيْهِمُ﴾، بكسر الهاء وضم الميم، وقارئه لما كسر الهاء احتمل الضمة بعد الكسرة؛ لأنها ليست بلازمة، وحذف الواو تفاديًا من ثقلها مع ثقل الضمة التي تجَشَّمها، فاكتفى بالضمة من الواو.

فصار الجميع عشرة أوجه: خمسة مع ضم الهاء، وخمسة مع كسرها.

- ﴿غَيْرِ﴾، بالجر، على البدل من (الذين)، أو من الضمير في (عليهم)، أو على النعت، وهي قراءة عشرية، وبالنصب، على الحال من الضمير في (عليهم) أو من (الذين)، أو على الاستثناء، أو بإضمار (أعني)، وهي قراءة ابن كثير في غير المتواتر.
- ﴿وَلَا﴾، هذا في المتواتر، وقُرئت: ﴿وغيرِ الضالين﴾، بالجر والنصب.

• ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾، قرأها بهمز الألف ﴿ٱلضَّأْلِيْنَ﴾ أيوب السختياني[1]، والسبب أنه كره التقاء الساكنين: الألف واللام، فحرك الألف لالتقائهما، فانقلبت همزة؛ لأن الألف حرف ضعيف واسع المخرج لا يتحمل الحركة، فإذا اضطروا إلى تحريكه قلبوه إلى أقرب الحروف إليه، وهو الهمزة[2].

أما الوقف في الآية، فقد قال الأشموني[3]: «فالتامة: والضالين، والجائزة: أنعمت عليهم، والقبيح: صراط، والذين، وغير المغضوب، وعليهم الثاني».

الإعراب

﴿صِرَٰطَ﴾، بدل أو صفة أو عطف بيان للصراط المستقيم، وهو مضاف.

﴿ٱلَّذِينَ﴾، اسم موصول مبنيّ على الفتح في محل جر مضاف إليه.

﴿أَنْعَمْتَ﴾، جملة مكونة من فعل ماض مبنيّ على السكون؛ لاتصاله بضمير رفع متحرك، والتاء ضمير متصل مبنيّ على الفتح في محل رفع فاعل، والجملة صلة للاسم الموصول، فهي إذن لا محل لها من الإعراب.

---

(١) السختياني، أيوب بن أبي تميمة كيسان، أبو بكر، ت: ١٣١هـ ـ ٧٤٨م، الأعلام ج٢ص٣٨.

(٢) البحر المحيط ج١ص٢٦ وما بعدها، وروح المعاني ج١ص٩٤، والوافي، ص٥٠، والمحتسب ج١ص٤٣، والحجة لابن خالويه، ص٦٣، والحجة لابن زنجلة، ص٨٠.

(٣) منار الهدى، ص٢٧.

﴿عَلَيۡهِمۡ﴾، شبه جملة مكونة من حرف جر، وضمير متصل مبنيّ في محل جر، متعلقان بـ(أنعمت) في محل نصب مفعول به غير صريح لها، وتم بالموصول والصلة ومعمولها اسمٌ مفرد يكون في موضع جر بإضافة (صراط) إليه.

﴿غَيۡرِ﴾، يكون بدلاً من هاء (عليهم)، أو بدلاً من (الذين)، أو صفة له.

﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ﴾، مضاف إليه مجرور.

﴿عَلَيۡهِمۡ﴾، جار ومجرور في محل رفع نائب فاعل لاسم المفعول.

﴿وَلَا﴾، الواو عاطفة، و(لا) قيل: زائدة لتأكيد معنى النفي الكائن في (غير)، وقيل: بمعنى (غير)، فتكون معطوفة عليها.

﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾، مجرور بالياء؛ لأنه جمع مذكر سالم معطوف على مضاف إليه (المغضوب)، أو مضاف إليه، إن كانت (لا) بمعنى (غير)[1].

النظم القرآني

في هذه الآية أسئلة كثيرة ما قد يسبب نسيان بعضها، فمنها:

- ما السبب في تكرار لفظ الصراط؟ وعند التكرار ما الغاية من تكرار نفس اللفظ دون غيره؟ ولِمَ عرّفه بالإضافة للاسم الموصول دون بقية المعارف؟
- الغاية من اختيار هذا الموصول دون غيره من الموصولات.

---

(١) القيسي، مكي بن أبي طالب حموش بن محمد، أبو محمد، ت: ٤٣٧هـ ـ ١٠٤٥م، مشكل إعراب القرآن تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج١ص٧١، وإملاء ما من به الرحمن ج١ص٧، ومجمع البيان ج١ص٢٩ـ٣٠، والتحرير والتنوير ج١ص١٩٢.

- ما السبب في اختيار مادة (ن ع م)، والغاية من جعل الصلة جملة فعلية فعلها ماض وذُكر فيها الفاعل؟
- لِمَ استعمل حرف الجر (على) دون غيره، ولِمَ كان الضمير للجمع؟
- لماذا استعملت لفظة (غير) المشتقة من مادة (غ ي ر)، دون (لا)؟ وما الفرق بين وجهي القراءة فيها.
- ما العلة في مادة (غ ض ب)، وما الحكمة من صوغه على الاسم دون الفعل؟
- الحكمة من تكرار شبه الجملة نفسها؟ وما الفرق بين الاثنتين؟
- ما وجه العطف؟ وما وجه تكرار النفي بلفظ (لا) دون (غير)؟
- العلة في مادة (ض ل ل)؟ والحكمة من صوغه على الاسم دون الفعل؟

قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ﴾

لتكرار (الصراط)، أي: الغاية من البدل والتبع، وعدم الذكر مباشرة واستقلالاً، كأن يُقال: ﴿اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم﴾، بدلاً من ﴿ اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم﴾، فوائد:

أحدها: التأكيد بذكر (الصراط) مرتين وتكرير العامل.

الثانية: الإيضاح بتفسير المبهم، والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين؛ ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده؛ لأنه إذا طرق السمع أولاً مبهمًا ذهب بالسامع كل مذهب، وإذا عقب بالتفسير تمكن عنده فضل تمكن.

الثالثة: بهاجة الأسلوب؛ لأن في إعادة الاسم ليُبنى عليه ما يراد تعلقه بالاسم الأول إشعارًا بأن مدلول اللفظ بمحل العناية، وأنه حبيب إلى النفس.

الرابعة: أن فائدة البدل هي الإيضاح والتبيين، والبدل والمبدل منه يؤديان باجتماعهما معنًى لا يُؤدى بانفراد أحدهما عن الآخر، ما يعني أنه قد يحصل باجتماع البدل والمبدل منه من التأكيد ما يحصل بـ(النفس) و(العين)[1].

وأما الغاية من تكرار نفس اللفظ دون غيره، فالجواب، هو إضافة لما قيل في الآية السابقة: أن الله أراد بتكرار هذا اللفظ أن يزيل احتمالية الغيرية، فلو قال مثلاً: «سبيل الذين أنعمت عليهم»، فإن متوهمًا قد يتوهم أن هذا غير ذاك، أو هو جزؤه، والحقيقة أن هذا هو ذاك، وهذا أسلوب قرآني متبع، كما في قوله تعالى[2]: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ﴾، وقوله[3]: ﴿أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾، وفي كل هذه الآيات كانت اللام للعهد الذكري.

والأولى في إعراب ﴿صِرَٰطَ﴾ هو البدل لا النعت ولا البيان:

(١) تفسير الكشاف ج١ص٥٨، وحاشية الشريف الجرجاني على الكشاف ج١ ص٥٤، والطيبي، الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين، ت: ٧٤٣هـ ـ ١٣٤٢م، التبيان في البيان، تحقيق: د. توفيق الفيل، وعبد اللطيف لطف الله، ذات السلاسل، الكويت، ط١، ١٩٨٦م، ص٦٣، والتحرير والتنوير ج١ص ١٩٢، وابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش، أبو البقاء موفق الدين الأسدي، ت: ٦٤٣هـ ـ ١٢٤٥م، شرح مفصل الزمخشري، إدارة الطباعة المنيرية، بلا تاريخ، ج٣ص٦٦.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) سورة المزمل، الآية ١٥ـ١٦.

أما كونه أولى من النعت؛ فلأن البدل على نية تكرار العامل، وهذا لا على معنى سقوط المبدل منه وإحلال البدل محله، كما قد يُفهم من عبارة بعض النحويين، بل على معنى أن البدل مستقل بنفسه وأن العامل قد باشره، فالبدل والمبدل منه موجودان معًا لم يوضعا على أن يسقط أحدها إلا في بدل الغلط[1]، ولأن البدل قد اجتمع فيه ما افترق في الصفة والتوكيد؛ ففيه إيضاح للمبدل ورفع لَبْس، كما كان هذا للصفة، ورفعُ مجاز وإبطال التوسع الذي كان يجوز في المبدل منه[2].

وأما كونه أولى من عطف البيان؛ فلسببين:

الأول: أن اختيار عطف البيان يرد عليه شبهة التعدد حتى احتيج إلى بيان، فقولك: «مررت بأخيك محمد» إن كان له أخوة، فهو عطف بيان، وإن لم يكن له أخ غيره، فهو بدل[3]، والصراط المستقيم لما عرف ووصف امتنع فيه الاشتراك، وهذا يغني عن التبيين.

الثاني: لأنه رأي الأكثر، ويد الله مع الجماعة.

ولكن يرد على اختيار البدل اعتراض مفاده: أن المهم عند المتكلم هو (الصراط المستقيم) وما ذكر بعده توضيح له؛ بينما على اختيار البدل سيكون المهم (صراط الذين) وما ذكر قبله تقدمة، هذا على

---

(١) المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، أبو العباس الثمالي، ت: ٢٨٦هـ - ٨٩٩م، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق، القاهرة، ١٣٨٦هـ، ج٤ص٣٩٩-٤٠٠.

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ج٣ص٦٦.

(٣) المصدر نفسه ج٣ص٧١.

مذهب من يُفرّق بين البدل وعطف البيان، وأما على مذهب من لا يُفرّق بينهما[1] فليس عنده بين الأمرين فرق[2].

وأما وجه إضافته للاسم الموصول، فلإرادة العموم أو التعظيم به[3]، ولأنه لما أراد أن يعبّر عن وصف المنعَم عليهم بالجملة الفعلية، وأن يضيف هذا الصراط إلى معرفة؛ ليستوي الصراطان بالمعرفية، وحيث إن الجمل نكرات، ناسب أن يُدخل الاسم الموصول، فيتضح عندها أن الاسم الموصول شبيه بـ(أل) المعرفة، غير أن (أل) تدخل على المفردات، والاسم الموصول يدخل على الجمل، ولا تحل الجملة محل المعرفة إلا بدخول الاسم الموصول عليها[4].

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ﴾

وأما الغاية من اختيار (الذين)؛ فلأنه لجمع المذكر ويختص بالعاقل[5]، وحيث كان المقام مقام ذكر لأحوال العقلاء؛ كونه مما يغلب في الفاتحة، ناسب ذكر الاسم الموصول الخاص بالعقلاء، ولا يقدح في هذا الكلام كون النساء داخلات في الخطاب؛ لأن هذه مسألة ذُكرت في أصول الفقه، وبُيِّن فيها: أن العرب تغلّب فيه المذكر، فإذا

---

(١) كالرضي في شرح الكافية ج٢ص٣٧٩، وقال: هو ظاهر كلام سيبويه، فينظر: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ج٢ص١٤ـ١٥.

(٢) معاني النحو ج٣ص٢٠٨.

(٣) بدائع الفوائد ج٢ص١٧ـ١٨.

(٤) معاني النحو ج١ص١٣٢.

(٥) همع الهوامع ج١ص٨٣.

أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يُطلقونه ويريدون الطائفتين، ولا يفرد المؤنث بالذكر[1]، فالكلام هنا لتغليب أشرف الجنسين.

قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ﴾

وأما الدواعي لاختيار مادة (ن ع م)، فهي:

١. أخصية الإنعام من الإفضال؛ لأن الإفضال إعطاء بعوض، بخلاف الإنعام[2].

٢. أخصية الإنعام من الإحسان؛ وذلك أن الإنعام لا يكون إلا من المنعم على غيره، بينما الإحسان يجوز حتى إلى النفس، فيُقال لمن يتعلم العلم: إنه يحسن إلى نفسه، ولا يُقال: إنه منعم عليها، والنعمة متضمنة بالشكر الذي يجب وجوب الدَّين؛ لذا فلا يجوز شكر الشاكر لنفسه؛ لعدم صحة أدائه الدين إلى نفسه، بينما الإحسان متضمن بالحمد، ويجوز حمد الحامد لنفسه، وهناك فروق أخرى[3].

٣. أشرفية الإنعام، وذلك أنه إيصال الإحسان إلى الغير، وهذا لا يقال إلا إذا كان الموصَل إليه من جنس الناطقين، فلا يقال: أنعم فلان على فرسه[4]، وهذا يؤيد ما ذُكر سابقًا من أن الفاتحة تراعي العقلاء أصلاً وغيرهم تبعًا.

---

(١) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، ت: ٧٥٦هـ ـ ١٣٥٥م، شرح مختصر ابن الحاجب، تصحيح: شعبان محمد إسماعيل، الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٣م، ج٢ص١٢٤، وأخرى بتحقيق: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٠٣.

(٢) الكليات، ص٥٣.

(٣) الفروق في اللغة، ص١٨٧، والمفردات، ص١١٩.

(٤) المفردات، ص٤٩٩.

ومن نظرة عجلى لهذين المصدرين في القرآن يتبيّن الآتي:

١. إن فعل الإحسان لم يرد بمعنى إيصال الخير منسوبًا إلى الله في القرآن إلا مرة واحدة في قوله تعالى[1]: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾، ومن المعلوم أن هذه المقولة قالها قوم قارون تذكرة له على ما أعطاه الله من عرض الدنيا، بينما لم يرد في القرآن فعل الإنعام بمعنى إيصال الخير إلا منسوبًا إلى الله إلا في موضع واحد في قوله تعالى[2]: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾، والمعلوم أن النسبة لغير الله في هذه الآية سُبقت بالنسبة إلى الله، وكانت النسبة للنبي المصطفى صلى الله عليه وعلى آله وسلم على وجه التبع، وأن المنعم عليه هو حِبُّ النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

٢. إن الإنعام لم يُعدَّ للمفعول إلا بحرف الجر (على)، بينما عُدِّي الإحسان بـ(إلى) ما يعني أن فعل الإنعام فيه إشارة إلى علو شأن المنعِم والمنعَم عليه، بينما الإحسان ليس فيه إشارة إلى علو شأن المنعِم، وإنما يأتي علو الشأن من حيث إن المحسن موصل لغيره نعمته، وفي هذا من تعظيم شأن المنعَم عليه، وتحقير شأن المحسَن إليه ما لا يخفى على ذي بصيرة، وجلاؤه: أن من دواعي فخر الإنسان أن يقول: إن الملك الفلاني قد أعطاني هذا.

وحيث إن المقام مقام إثبات كان ذكر الأخص أولى؛ لاستلزامه الأعم؛ كون إثبات الأخص إثباتًا للأعم ولا عكس، هذا من حيث المادة، وأما من حيث الصيغة، فإن غاية جعل الصلة جملة فعلية هي

(١) سورة القصص، الآية ٧٧.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

إمكانية إظهار الفاعل دون الحاجة للتطويل، فلو قيل: «صراط الذين اللهُ أنعم عليهم» لأمكن إظهار الفاعل، لكن مع إدخال اسم الجلالة، وإعادة ضمير الغيبة عليه، بينما الآية جاءت بضمير المخاطب، وهذا أجلى وأنسب مع سياق الآيات، وإظهار الفاعل العائد على الله في مواطن الإنعام والرحمة والجود دون مواطن العدل والجزاء والعقوبة، منهجٌ قرآني متبع في الغالب، وكذا فإن الإنعام يستوجب الشكر، وذكر المنعم من شكره، ويمنع توهم الاشتراك اللفظي؛ لأنه وحده المنعم بالهداية[1].

وأما كونه ماضيًا، فليتعين زمانه وليبين أن المقصود صراط الذين ثبت إنعام الله عليهم وتحقق، وهم الأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون، ولو قال: صراط الذين تنعم عليهم، لأغفل كل من مضى من رسل الله والصالحين؛ كون المضارع أكثر ما يدل على الحال، بل لم يدل على أنه أنعم على أحد فيما مضى، ولاحتمل أن يكون صراط الأولين غير صراط الآخرين، ولم يفد التواصل بين زمر المؤمنين من آدم عليه السلام إلى قيام الساعة، ولم يفهم أن هذا الطريق إنما هو طريق مسلوك سلكه الرسل وأتباعهم، ولكان صراط هؤلاء أقل شأنا من صراط الذين أنعم عليهم؛ لدخول المرسلين والأنبياء في الأول، وأما الذين يُنعم عليهم بعد فليس فيهم رسول ولا نبي، فالإتيان بالفعل الماضي يدل على أنه كلما مر زمن كثر عدد الذين أنعم الله عليهم؛ لالتحاق أهل الحاضر بأهل الماضي، وهكذا تتسع الدائرة[2].

---

(١) بدائع الفوائد ج٢ص١٨-١٩.

(٢) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٤٩.

قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ﴾

يُتكلم عنها لحين بلوغ محل أختها؛ لاشتراكهما في أمور كثيرة.

قوله تعالى: ﴿غَيْرِ﴾

وأما وجه اختيار (غير)، فلأنها كلمة تفيد المغايرة، وأصلها أن تكون صفة تفيد مغايرة مجرورها لموصوفها، إما ذاتًا وإما صفة، وقد يعرض لها الاستثناء ويؤكد هذا أن كل موضع يكون فيه (غير) استثناء يجوز أن يكون صفة، وليس كل موضع يكون فيه صفة يجوز أن يكون استثناء[1]، واختيرت (غير) دون (إلا)؛ لأنها تفيد المغايرة ذاتًا أو صفة بغض النظر عن الإثبات، بينما (إلا) تفيد المغايرة نفيًا وإثباتًا بغض النظر عن المغايرة بالذات أو الصفة[2]، ودون (خلاف)؛ لأنها أعم منها، فالغيران قد يكونان متفقتين في الجوهر بخلاف المختلفين، فالجوهران المتحيزان هما غيران وليسا مختلفين، فكل خلافين غيران وليس كل غيرين خلافين، وحيث كان المطلوب إظهار أي وجه في الفرق بينهما عبر بلفظ (غير) دون (خلاف)[3]، ومما ذكر علم وجه اختيار (غير).

وقد يُعترض بورود إنعام الله على من وصفهم بأنهم مغضوب عليهم في القرآن الكريم، كقوله تعالى[4]: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ج٢ص٨٨، والخضري، محمد بن مصطفى بن حسن، ت: ١٢٨٧هـ ـ ١٨٧٠م، حاشية على شرح ابن عقيل، دار إحياء الكتب العربية، ج١ص٢٠٨.

(٢) معاني النحو ج٢ص٦٩٣، وحاشية الخضري ج١ص٢٠٨، وشرح الكافية للرضي ج١ص١٢٦.

(٣) المفردات، ص٣٦٨.

(٤) سورة البقرة، الآية ٤٠، و٤٧، و١٢٢.

﴿ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ﴾، فكيف كانت (غير) مفيدة مغايرة مجرورها لموصوفها ذاتًا وصفة. وجوابه: أن الفرق بين (غير) إذا كانت صفة، وبينهما إذا كانت استثناء، أنها إذا كانت صفة لم توجب للاسم الذي وصف بها شيئًا ولم تنف عنه شيئًا؛ لأنه مذكور على سبيل التعريف، فإذا قيل: جاء رجل غير زيد، فقد وصف (رجل) بالمغايرة لـ(زيد) وعدم المماثلة، ولم يُنف عن زيد المجيء، وهذا بمنزلة ما لو قيل: جاء رجل ليس بزيد، وأما إذا كانت استثناء فإنه إذا كان قبلها إيجاب، فما بعدها نفي، وإذا كان قبلها نفي، فما بعدها إيجاب؛ لأنها ههنا محمولة على (إلا)، فكان حكمها كحكمه[1].

وفي (غير) وجهان من القراءة: الجر، والنصب، فأما النصب فلا داعي لإتعاب جواد القلم فيها؛ لعدم تواترها، وأما الجر، فالمختار من أوجه الإعراب هو الصفة، لا البدل، وذلك لأسباب عدة: أما كونها ليست بدلاً، فلأن ذلك سيجعل المقصود أصالة هو (غير)، بينما المقصود أصالة (الذين)، وجاء ذكر (غير المغضوب) مكمّلاً ومتمّمًا ومحقّقًا للمعنى المقصود من الإخبار بالمغايرة، ولأن بتقدير البدل ونية تكرار العامل وبتقدير الاقتصار على (غير) وما في حيزها سيختل الكلام ويذهب معظم المقصود منه، إذ المقصود إضافة (صراط) إلى (الذين أنعمت عليهم)، لا إضافته إلى (غير المغضوب عليهم)، بل أُتي بلفظ (غير) زيادة في وصفهم والثناء عليهم، ولأن (غير) لا يعقل ورودها بدلاً، وإنما ترد استثناء أو صفة أو حالاً، والسر: أنها لم توضع مستقلة بنفسها، بل لا تكون إلا تابعة لغيرها، ولهذا قلما يقال: جاء

(١) شرح المفصل لابن يعيش ج٢ص٨٨.

غير زيد، ومررت بغير عمرو، والبدل لا بد أن يكون مستقلاً بنفسه[1].

وأما صحة كونها صفة، رغم ما قيل من عدم تعرفها، فلأنها قد أُضيفت إلى محصَّل متميز غير مبهم، فاكتسبت منه التعريف، وضابطها: أن (غير) هي نفس ما تكون تابعة له، وضد ما هي مضافة إليه، فإن قيل: عدم تعرفها بالإضافة كونها مشابهة لاسم الفاعل، وهو لا يتعرف بالإضافة. أُجيب: بأن اسم الفاعل لا يتعرف بالإضافة إذا أُضيف إلى معموله؛ لأن الإضافة بتقدير الانفصال، وما هنا إضافة محضة، كإضافة غيرها من النكرات، مثل: سواك، لا فرق بينهما[2].

قوله تعالى: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ﴾

العلة في اختيار مادة (غ ض ب)، هي مقابلة مادة (ن ع م)؛ لأن الناس يوم القيامة إما منعم عليه مرحوم، وإما مغضوب عليه مرجوم، فالقائل لا يقول: فلان أنعم عليه الملك، وفلان ضل، وإنما يقول: فلان أنعم عليه الملك، وفلان غضب عليه، ولهذه المناسبة وغيرها وضع (المغضوب عليهم) بقرب (أنعمت عليهم) هذا مع الفرق المعنوي الشاسع بين الأمرين، وللكلام تكملة في المعنى العام.

والحكمة من صوغه على الاسم:

١. ليشمل الأزمنة كلها، أي: للدلالة على الثبوت، فيكون الغضب عليهم دائمًا ثابتًا لا يزول[3].

---

(١) بدائع الفوائد ج٢ص٢٤ـ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ج٢ص٢٧ـ٢٨.

(٣) البحر المحيط ج١ص٣٠.

٢. لإفادة العموم؛ لأن الفعل يُذكر معه الفاعل، والمقصود هنا ليس فقط غضب الله، بل ليعم غضب الغاضبين لله وغضب كل شيء.

ووجه كونه على وزن المفعول:

١. التناسب بين المقام والمراد؛ لأن من طُلبت منه الهداية ونُسب الإنعام إليه، لا يناسب نسبة الغضب إليه؛ كون المقام مقام تلطف وترفق وتذلل؛ طلبًا للإحسان، وهذا لا يناسب مواجهته بوصف الانتقام[1].

٢. الاتساق في منهجية التعبير القرآني؛ لأن من طريقة القرآن نسبة الخيرات والنعم إليه سبحانه وحذف الفاعل في مقابلاتها.

٣. الإهانة والتحقير والتصغير[2]، وللكلام تكملة تأتي في المعنى العام للآية.

قوله تعالى: ﴿عَلَيۡهِمۡ﴾

تأخر الكلام عنها إلى هنا بقدر الله، وليجمع بين الأختين في مكان واحد.

أما وجه تكرار نفس شبه الجملة، فلأن هذين الفعلين لم يُعدّيا، وهما فعلان، إلى المفعول إلا بحرف الجر (على)، فهو منهج متبع.

وأما استعمال حرف الجر (على) دون غيره، فلأن «على» حرف يفيد الاستعلاء، وهذا الاستعلاء سيُلبس النظم معنًى ورونقًا، فهو يُشير إلى: علو شأن المنعِم على المنعَم عليه، وأن النعمة والغضب

---

(١) المصدر السابق ج١ص٣٠.

(٢) التفسير القيم، ص١٢-١٣.

تغشاهم من أعلاهم، فهي سابغة لهم من مفرق رؤوسهم وحتى أخمص أقدامهم، فتكون شاملة لهم.

أما التعبير بضمير الجمع، فلتعظيم المنعِم، وللتعميم في المنعَم عليهم.

ووجه الفرق بين (عليهم) الأولى و(عليهم) الثانية: أن الأولى فضلة، والثانية عمدة، ولاحت في الفرق بينهما بصيرة ستُذكر في المعنى العام، إن شاء الله.

قوله تعالى: ﴿وَلَا﴾

وجه العطف بالواو المفيدة لمطلق الجمع هو:

١. إثبات المغايرة بين الوصفين؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه إلا لمعنى زائد[١].
٢. تبيين أن من جمع الوصفين مغاير لمن أنعم الله عليه[٢]، وللكلام بقية.

ووجود هذا العطف أوجب دخول (لا) على (الضالين)[٣]، فلولا دخولها لذهب توكيد النفي، ولتُوهم أن المراد ما غاير المجموع المركب من النوعين، لا ما غاير كل نوع بمفرده، ولتُوهم أن (الضالين) وصف للمغضوب عليهم، وأنهما صنف واحد وصفوا بالوصفين[٤].

ووجه تكرار النفي بلفظ (لا) دون (غير): هو قلة حروف (لا)، وتفادي تكرارِ اللفظ، والثقلِ الحاصل بالنطق بـ(غير) مرتين من غير فصل إلا بكلمة مفردة، وكون (لا) أدخل في النفي من (غير)؛ لأنها

---

(١) بدائع الفوائد ج١ص١٨٩.
(٢) البحر المحيط ج١ص٣٠-٣١.
(٣) المصدر نفسه ج١ص٢٩.
(٤) بدائع الفوائد ج٢ص٣٤.

إنما يُعطف بها بعد النفي، فالإتيان بها مؤذن بنفي الغضب عن أصحاب الصراط المستقيم، كما نفي عنهم الضلال[1].

قوله تعالى: ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾

وجه اختيار مادة (ض ل ل) هو التناسب مع طلب الهداية، فكما تقابل الإنعام والغضب، تقابل الهدى والضلال.

وصوغه على الاسم، فلما قيل في (المغضوب عليهم).

وكونه على (الضالين) دون (المضَلّين)، فلما في الثاني من رائحة إقامة العذر لهم، وأنهم لم يكتسبوا الضلال من أنفسهم بل فُعل فيهم[2].

وأما وجه تقديم (المغضوب عليهم) على (الضالين)، فأمور:

١. إن المغضوب عليهم أشد جرمًا وضلالاً؛ لجحودهم عن علم، ولصحة أنهم هم اليهود، فكانوا أسبق زمنًا وأشد عداوة، فاستُعيذ من حالهم أولاً.

٢. سبق المغضوب عليه؛ لأن أول معصية ظهرت أظهرها إبليس، وهو عالم بالحق عارف به، ثم قال بعدها[3]: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾، وكذا أول معصية ظهرت على الأرض كانت جريمة القتل وهو من دواعي الغضب[4].

---

(١) المصدر السابق ج٢ص٣٥.

(٢) المصدر نفسه ج٢ص٣٣.

(٣) سورة النساء، الآية ١١٩.

(٤) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص٥٢-٥٣.

المعنى المفهوم من الآية

بعد العرض السريع لنظم القرآن في هذه الآية، لا بد من العودة والتنبيه على مواطن في هذه الآية يجدر ملاحظتها.

فأول ما يُلحظ هو تكرار لفظ (الصراط)، ولعل السر في ذلك هو إرادة الحصر، ليس فقط بالتعريف باللام والوصف، وإنما بتكرار اللفظ مضافًا لما يوضح المراد، فالقارئ قد يتوهم بلفظ (الصراط) المذكور في الآية السابقة صراطًا جديدًا، وأقله يمكن القول بأن هذا الاحتمال قائم، ولكن بتكرار اللفظ، بقي القارئ قريبًا من الأول، وما زاد في إيضاح كونه الصراط المعهود بالخير، إضافته إلى المنعم عليهم وأفضل ما يُبيِّن المنعم عليهم قوله تعالى[1]: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾.

لقد أشار لفظ الصراط إلى أن الطريق مسلوكة محدودة الأطراف من سلكها لا يخرج منها[2]، فالإنسان إذا أراد السفر: أعد الزاد، وطلب المرشد، وسأل عن ضمانة إيصال الطريق الذي سيسلكه لغايته، وهل هو أقربها وأقلها كلفة وأكثرها أمنًا، ثم سأل عن مُرافق سفره، ولفظة (الصراط) أجابت عن كل هذه التساؤلات.

أما الموصول الذي من شأنه أن يكون معهودًا نصب العين للسامع، ففيه إشارة إلى علو شأنهم وتلألئهم في ظلمات البشر، كأنهم معهودون نصب العين لكل سامع وإن لم يتحرّ ولم يطلب[3]، وكونه

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٩.

(٢) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.

للعاقل إعلاءٌ لشأنهم بأنهم هم العقلاء وغيرهم كلا شيء، أو زجرٌ لغيرهم، مفاده: إن كان هذا حال العقلاء، فما بالك بحال غيرهم، وكونه جمعًا إشارة إلى أن اجتماعهم لا يغنيهم عن الله.

وفي التعبير بالفعل الماضي وإضافته إيماءٌ لغاية سؤلهم، فكأنهم يقولون: يا من أنعمت على السابقين، أنعم علينا؛ فإن شأنك الإنعام، وإشارةٌ إلى أن المفترض بالعباد أن يطلبوا ما يعرفون نفعه، لا ما لا يعرفون، فيقال لهم: طلبتم شيئًا، وجعلتم جل مطلبكم فيما لم تعرفوه بعد؛ فإن من شأن الصلة أن تكون معهودة أو يراد بها الجنس أو تأتي للتعظيم، وفي كل خير، فيُفهم من كل هذا أن هذا الطريق مسلوك، وأنه طريق أفضل الذين أنعم الله عليهم، وأن النعمة قد أُضيفت إلى موليها الحقيقي، فارتفع شأنها وشأن من أُنعم بها عليه؛ لأن النعم تقدّر بقدر معطيها، وشرف الناس يزداد بعلو شأن من يزاول شؤونهم بنفسه.

وحذْف مفعول (أنعمت)؛ لإدخال كل أوجه الإنعام؛ لأن تخصيصه بمفعول يوهم انحصاره، والمقام مقام تعميم.

وفي (عليهم) إشارة لشدة أعباء الرسالة ووجوب حمل التكليف بالهمم العالية؛ فالمطر ينزل على قمم الجبال فيفيض منها على الصحارى والسهول[1].

وفي (غير) إشارة إلى أن الذين أنعم الله عليهم، هم المتصفون بالغيرية عن المغضوب عليهم، ولشدة إسباغ النعمة عليهم صاروا مغايرين لغيرهم ذاتًا وصفة.

والتعميم في الغاضبين بترك ذكرهم فيه من التحقير للمغضوب عليهم ما يشير إلى أن شأنهم أنهم لا يستحقون أن يذكر معهم من

(١) المصدر السابق، ص٤٣.

يذمهم، وكيف قال: غير المغضوب، ولم يقل: لا المغضوب؛ لأن التعبير بـ(لا) سيُخرج الكلام مخرج العطف، بينما لو خرج مخرج الصفة لكان أحسن، وبيانه: أنه لو قيل: صراط الذين أنعمت عليهم لا المغضوب عليهم، لكانت (لا) عاطفة، وليس في العطف أكثر من نفي إضافة الصراط إلى المغضوب عليهم، أما لو قيل: غير المغضوب، لكانت (غير) صفة لما قبلها، فأفاد الكلام معها وصفهم بشيئين: الأول: أنهم منعم عليهم، والثاني: أنهم غير مغضوب عليهم، فكان وصفهم بـ(غير) عطفًا مع زيادة الثناء عليهم، وذلك بوصفهم بصفة ثبوتية وأخرى سلبية، وأما ما اعتُرض به النظم من أن بعض المغضوب عليهم قد ورد أن الله أنعم عليهم، فيُجاب إضافة لما ذكر في نظم الآية: بأن الاعتراض يرد على من فسر المغضوب عليهم بأنهم اليهود فقط، أما والسياق قد أطلق، فقد خرج المنعم عليهم من بني إسرائيل وغيرهم، وهذا ما يطمئن إليه القلب، وهو أن المغضوب عليهم عام في من عمل عملاً يوجب غضب الله عليه، أو أن يقال: إن المراد بالمنعم عليهم خاص قد خصص تلك الآيات، وهذا يحتاج إلى دليل، والقول بأنهم غيرهم تخصيص.

وأما الفرق بين (عليهم) التي مع (أنعمت)، و(عليهم) التي مع (المغضوب) فأن الأولى في موضع نصب، فهي فضلة، وأما الثانية فهي في موضع رفع، فتكون عمدة، ولعل في هذا إشارة إلى أن النعمة من الله على العباد محض الفضل، لا عن استحقاق، وأما الغضب عليهم فهو من تمام العدل والاستحقاق.

والعطف فيه إشارة إلى تتميم النعمة، وإلى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وأما النفي ففيه على قول الأكثر إخراج لصفة أخرى، وكان إيجاد وجهٍ للمناسبة بين لفظ المغضوب ولفظ الضالين

مرهقًا، حتى يسره الله فبان فيه شيء، استغفر الله منه إن كان خطأً، وهو أن الضلال يكون سببه في القلب غالبًا، فهو يسبب أَلَمًا قلبيًّا، بينما الغضب سببه على البدن غالبًا، فذكر الضلال والغضب يشير إلى أن المنعم عليهم هم الذين نجوا من العذاب البدني والنفسي.

هذا على رأي الأكثر في الـ(لا)، وأما الفقير فقد بدا له شيء فيها، وهو يستغفر الله من زلة الذهن والقلم، وهو أن (لا) هنا جاءت استدراكًا لما قد يُظن من أن المنعَم عليهم لما نجوا من غضب الله، وكانوا غيرهم، ربما نجوا بأمر آخر، كشفاعة الشافعين، فيكون مغمزًا فيهم، ولكن (لا) بينت أن نجاتهم وإنعام الله عليهم إنما كان بهداية الله إياهم إلى الصراط المستقيم، فالآية كأنها تصور سائلاً يسأل: إن بين أهل الغضب وأهل الضلال عموم وخصوص وجهي، فهل كان المنعم عليهم من الضالين الذين عفي عنهم؟ ثم تجيبه: بأنهم نجوا من الغضب بهداية الله إياهم؛ أن جعلهم على بصيرة من أمرهم، وإن من فُسّر بهم أهل الإنعام كانوا أهل هداية، ويصدِّق هذا الكلام قوله تعالى[1]: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾، إذا جُعل (على بصيرة) متعلقًا بـ(أنا ومن اتبعني)، بل حتى إذا جُعل متعلقًا بـ(ادعوا).

وقد يكون ورود (الضالين) بعد (المغضوب عليهم) للإشارة إلى النجاة بالفعل والنجاة بالقوة؛ لأن (غير المغضوب عليهم) ناجون حقيقة، أي: بالفعل، وأما (غير الضالين) فناجون بالقوة، أي: تأهلوا لأن ينجوا من غضب الله.

وكان لفظ الضلالة اسمًا للإشارة إلى ثبوته ودوامه، إذ انقطاعها إشارة إلى دخولها ضمن العفو، وأنهم هم الذين ضلوا وآثروا الضلال

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٨.

واكتسبوه، ولهذا استحقوا العقوبة عليه، واختيار الصفة نفسها لا اسم المفعول؛ لأن نفس الضلال ألم ينفر النفس ويجتنب منه الروح، وإن لم ير النتيجة[1]، وفي الآية إشارة إلى رحمته بالعباد، وإلى أن فعل الأصلح ليس بواجب عليه تعالى، وإلا ما سمّي منعمًا عليهم؛ لأن فعل الواجب ليس بإنعام، وأن ذكر المنعَم عليهم دفعة واحدة، وتعدد دفعات غيرهم إشارة إلى أن الحق واحد والباطل أنواع، وهذا أثر من آثار رحمته، وتحث الآية على العلم، فبه ينجوا المرء من الضلال، وعلى العمل، فبهما يُدفع الغضب.

ويُلاحظ من مجموع السورة أمور منها:

١. أن الإرادة الجازمة في ﴿إياك نعبد﴾ ومحورها النية، والقدرةَ التامة في ﴿إياك نستعين﴾، وتناولَ الأسباب وهو ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ دفعًا لغضب الله؛ لأن من لم يسأل الله يغضب عليه، وزوالَ الموانع، وهي الضلال، أسبابٌ في تحقق المطلوب، وهو الإنعام بمعرفة وسلوك الصراط الذي سلكه المذكورون في قوله تعالى[2]: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾، والاستمرار عليه.

٢. أن الفاتحة قد جمعت مقاصد القرآن الأربعة، وهي: معرفة الله، والطريق الموصل إليه، والغاية التي ينتهي إليها الطريق، ومعرفة حال السالكين.

٣. أن الفاتحة قد إشارات إلى أصول الفرق الإسلامية كلها حتى غير أهل السنة، فأشارت إلى التوحيد والنبوة والمعاد، وفي ﴿مالك

---

(١) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص٤٦.

(٢) سورة النساء، الآية ٦٩.

يوم الدين﴾ إشارة مع المعاد إلى العدل، وإلا فما فائدة ذكره، وفي ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ إشارة إلى الإمامة، وفي الآية إشارة إلى أن إمامة الصديق رضي الله عنه حق؛ لأنه من الذين أنعم الله عليهم.

وبهذا تنتهي سورة الفاتحة وهو نهاية الفصل الأول،

وأما الفصل الثاني، بإذن الله، فهو للآيات

السبع الأُوَل من سورة البقرة.

وصلى الله على محمد وعلى آله وأزواجه

وذرياته، وسلم تسليمًا كثيرًا،

والحمد لله رب

العالمين.



الفصل الثاني
الآي السبع الأُوَل من البقرة

السورة التي ذكرت فيها البقرة، سورة مدنية بلا خلاف، وهي من أوائل ما نزل، وعدد آيها مائتان وخمس وثمانون آية عند أهل المدينة ومكة والشام، وست وثمانون عند أهل الكوفة، وسبع وثمانون عند أهل البصرة، فهي أطول سورة في القرآن وأكثرها آيات، وأطلق عليها أوصاف منها: سنام القرآن، وفسطاط القرآن، والزهراء، وسميت (سورة البقرة) بحديث صحيح عند قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم[1]: «**لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقَابِرَ؛ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفِرُ مِنْ الْبَيْتِ الَّذِي تُقْرَأُ فِيهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ**»، وسبب هذه التسمية هو إحياء ذكرى تلك المعجزة الباهرة، التي ظهرت في زمن موسى الكليم، من معرفة القاتل بعد ضرب قتيله ببعضها؛ لتكون برهانًا على قدرة الله جل وعلا في إحياء الخلق بعد الموت، وربما أضيفت إلى قصة البقرة تمييزًا لها عن السور التي تبتدئ بالحروف المقطعة المشابهة؛ لأنهم كانوا ربما جعلوا تلك الحروف المقطعة أسماء للسور الواقعة هي فيها وعرفوها بها، نحو: (طه، يس، ص)، وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة منها صحيح ومنها دون ذلك، فمن الصحيح أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال[2]: «**اقْرَءُوا القرآن؛ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِصَاحِبِهِ. اقْرَءُوا الزَّهْرَاوَيْنِ: الْبَقَرَةَ وَسُورَةَ آلَ عِمْرَانَ؛ فَإِنَّهُمَا يَأْتِيَان يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا**

---

(١) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد، ص٣٧٤ (الحديث ٧٨٠).

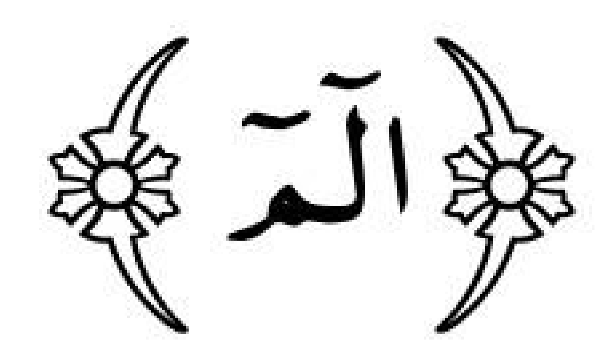
(٢) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، ص٣٨٣ (الحديث ٨٠٤).

غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَايَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافَّ، يُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا. اقْرَءُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ؛ فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكَةٌ، وَتَرْكَهَا حَسْرَةٌ، وَلا تَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ».

افتُتحت بذكر أحوال الناس، فبدأت بذكر أحوال المؤمنين، وثنت بذكر الكافرين، ثم فصلت أحوال المنافقين، ثم تكلمت عن بني إسرائيل، وهي تعنى بجانب التشريع كسائر السور المدنية، التي تعالج النظم والقوانين التشريعية، فقد عالجت أكثر الأحكام الشرعية والحياتية التي يحتاج إليها المسلمون في حياتهم، فاشتملت على معظم الأحكام التشريعية التي أغراضها تنقسم إلى قسمين: قسم يُثبت سموَّ هذا الدين على ما سبقه وعلو هديه وأصولَ تطهيره النفوس، وقسمٌ يبين شرائع هذا الدين لأتباعه وإصلاح مجتمعهم.

احتوت سورة البقرة آخر ما نزل من القرآن الكريم، وآخر وحي تنزل من السماء إلى الأرض والذي انقطع به الوحي، ثم خُتمت السورة الكريمة بتوجيه المؤمنين إلى التوبة والإنابة، والتضرع إلى الله جل وعلا برفع الأغلال والآصار، وطلب النصرة على الكفار، والدعاء لما فيه سعادة الدارين، وهكذا بدأت السورة بأوصاف المؤمنين، وختمت بدعاء المؤمنين؛ ليتناسق البدء مع الختام، ويلتئم شمل السورة أفضل التئام.

الآية الأولى





هذا النوع من الآيات (الحروف المقطعة) كثُر فيه الكلام وتشعبت فيه الآراء إلى درجة يكون من الصعب الإحاطة بها كلها بتفاصيلها، ولكن يمكن حصر أهم أبوابها بعدة محاور:

المحور الأول: عددها وأنواعها ومواضعها

لما كانت هذه الحروف ضرورية في النطق واجبة في الهجاء لازمة التقدم في الخط والنطق قُدمت هذه المفردات على مركباتها في القرآن؛ لأن ما في المركب هو ما في المفرد وزيادة، والمتأمل للحروف التي افتتح الله بها السور يجدها نصف حروف المعجم، وهي: الألف والخاء والراء والسين والصاد والطاء والعين والقاف والكاف واللام والميم والنون والهاء والياء، وقد يجمعها القول: «نص حكيم قاطع له سر»، أو القول: «طرق سمعك النصيحة»، وغيرها مما ذكره أهل العلم.

وقد ذُكرت هذه الحروف في أوائل السور ثمانيًا وسبعين مرة: (الكاف) و(النون) كل واحد في مكان واحد، و(العين) و(الياء) و(الهاء) و(القاف) كل واحد في مكانين، و(الصاد) في ثلاثة، و(الطاء) في أربعة، و(السين) في خمسة، و(الراء) في ستة، و(الحاء) في سبعة، و(الألف) و(اللام) كل واحد في ثلاثة عشر مكانًا و(الميم) في سبعة عشر، وبنيتها كالآتي: ثلاثة منها حرف واحد (ص) (ق) (ن)، وعشرة منها حرفان اثنان (طه) (طس) (يس) (حم)، واثنا عشر منها ثلاثة حروف (الم) (الر) (طسم)، واثنان منها أربعة حروف (المص) (المر)، واثنان منها خمسة حروف (كهيعص) (حم عسق).

وأنها قد نصفت أجناس الحروف، فمن حرف الحلق: (الحاء والعين والهاء)، ومن التي فوقها: (القاف والكاف)، ومن الحرفين الشفهيين: (الميم)، ومن المهموسة: (السين والحاء والكاف والصاد والهاء)، ومن الشديدة: (الهمزة والطاء والقاف والكاف)، ومن المطبقة:

(الطاء والصاد)، ومن المجهورة: (الهمزة والميم واللام والعين والراء والطاء والقاف والياء والنون)، ومن المنفتحة: (الهمزة والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والياء والنون)، ومن المستعلية: (القاف والصاد والطاء)، ومن المنخفضة: (الهمزة واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون)، ومن القلقلة: (القاف والطاء)، ومن الصفير: (السين والصاد)، ومن الحروف اللينة: (الألف والياء)، ومن المكرر: (الراء)، ومن الجوف: (الألف)، ومن المنحرف: (اللام)، وقد قيل في تعليل هذا التنصيف: إن القرآن قد ذكر هذه الحروف أوائل سوره، فمن زعم أن القرآن ليس بآية، فليأخذ الشطر الباقي ويركب عليه لفظًا؛ معارضة للقرآن.

وأنها جاءت في سور هي بعدد حروف المعجم، أي في تسع وعشرين سورة، وهي: (البقرة)، (آل عمران)، (الأعراف)، (يونس)، (هود)، (يوسف)، (الرعد)، (إبراهيم)، (الحجر)، (مريم)، (طه)، (الشعراء)، (النمل)، (القصص)، (العنكبوت)، (الروم)، (لقمان)، (السجدة)، (يس)، (ص)، (غافر)، (فصلت)، (الشورى)، (الزخرف)، (الدخان)، (الجاثية)، (الأحقاف)، (ق)، (القلم).

والبصريون لم يعدوا شيئًا من هذه الحروف المقطعة آية، وأما الكوفيون، فمنها ما عدوه آية، ومنها ما لم يعدوه آية، وهذا علم توقيفي، لا مجال للقياس فيه، كمعرفة السور، فـ(الم) آية حيث وقعت من السور المفتتحة بها، وهي ست، وكذلك (المص) آية، و(المر) لم تعد آية، و(الر) ليست بآية من سورها الخمس، و(طسم) آية في سورتيها، و(طه)، و(يس) آيتان، و(طس) ليست بآية في سورها كلها، و(حم عسق) آيتان، و(كهيعص) آية واحدة، و(ص)، و(ق)، و(ن) لم تعد واحدة منها آية.

وهذه الحروف المقطعة كتبت في المصاحف الشريفة على صورة الحروف أنفسها، لا على صورة أساميها، والسبب: أن الكلمة المركبة من الحروف متى تهجيت وقيل لكاتبها: اكتب كذا وكذا، أنها تلفظ بأسماء الحروف، ولكن تقع في الكتابة الحروف أنفسها، فحمل ما في الفواتح على ذلك للمشاكلة المألوفة.

المحور الثاني: الآراء في جواز تفسيرها، وبيان معانيها

اختلف العلماء في جواز تفسير هذه الحروف، فمنهم من منع تفسيرها، قائلاً: إن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله به، وإنه من الأسرار التي لا يعلمها إلا الله تعالى، وإن لكل كتاب سرًا، وإن سر هذا القرآن هو هذه الفواتح، وإنها من المتشابه الذي نؤمن بظاهرها، ونكل العلم فيها إلى الله عز وجل، وقالوا في الرد على من يقول: إنه لا يجوز أن يرد في كتاب الله ما لا يفهمه الخلق؛ لأن الله تعالى أمر بتدبره والاستنباط منه، وذلك لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه: إنه كما جاز التعبد بما لا يُعقل معناه في الأفعال، فلِمَ لا يجوز في الأقوال، بأن يأمرنا الله تارة بأن نتكلم بما نقف على معناه، وتارة بما لا نقف على معناه، ويكون القصد منه ظهور الانقياد والتسليم.

ومنهم من قال: إن لهذه الحروف المقطعة تفسيرًا، وإن المراد منها معلوم، ثم اختلفوا في تفسيرها، فذكروا عدة أوجه فيها، وهي كالآتي:

الأول: أن كل حرف منها مفتاح اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى، أو هي الاسم الأعظم إلا أنا لا نعرف تأليفه منها، أو آلائه أو بلائه أو مدة أقوام أو آجالهم.

الثاني: أنها قسَم أقسم الله به: أن هذا القرآن لا ريب فيه.

الثالث: أنها أسماء للقرآن، أو للسور التي جاءت فيها.

الرابع: أنها فواتح للسور، كما يقولون في أول القصائد: بل، ولا بل، أو أنها للفت انتباه العرب وإثارة العجب عندهم، فتكون سببًا لاستماعهم إليه، فترق القلوب له وتلين.

الخامس: أنها ذكرت؛ لتدل على أن القرآن مؤلف من حروف اللغة التي يتكلمون بها ويعقلونها ويبنون كلامهم منها.

السادس: أنها على حساب أبي جاد؛ لتدل على مدة هذه الأمة.

السابع: أنها أمارة جعلها الله لأهل الكتاب، أنه سينزل على محمد كتابًا في أول سور منه حروف مقطعة.

الثامن: أنها تدل على ما سبق كله.

المحور الثالث: ملامح السور التي احتوت الحروف المقطعة

لا مناص من وجوب دراسة الحروف المقطعة في فواتح السور بطريقة استقرائية، ومحاولة إيجاد الروابط أو المميزات التي تميزت بها هذه السور، وبالتالي استظهار بعض العلل والغايات التي يمكن القول: إن الحروف المقطعة جاءت في هذه السور من أجلها، وهذه الدراسة من المتوقع أن تزيد عن أطروحة دكتوراه لو أريد لها أن تكون معتبرة، وذات نفع وجدوى، وأن توضع لها خطة محكمة تحل الكثير من معضلاتها وتفك العديد من رموزها.

ومن الممكن هنا تسجيل بعض الملاحظ والملامح لهذه السور:

١. كل سورة افتتحت بالحروف، فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن، وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء.

٢. كل سورة ابتُدئت بـ(الم) تشتمل على: الخلق وكيفيته، وهو البداية، والمعاد وما فيه، وهو النهاية، والوسط وما يتعلق به، وهو المعاش، وفيه إشارة إلى مخارج الحروف الثلاثة: (الحلق) و(اللسان) و(الشفتين).

٣. اجتماع الحروف المتناظرة، فاقتران (الطاء) بـ(السين) وبـ(الهاء) في القرآن، له شأن عجيب؛ لأن (الطاء) جمعت من صفات الحروف خمس صفات لم يجمعها غيرها، وهي: الجهر والشدة والاستعلاء والإطباق والإصمات، و(السين) الهمس والرخاوة والاستفال والصفير والانفتاح، فلا يمكن أن يُجمع إلى الطاء حرف يقابلها، كالسين والهاء، فذُكر الحرفان اللذان جمعا صفات الحروف.

٤. ابتناء السور المحتوية للحروف المقطعة على كلمات تتضمن ذلك الحرف.

٥. السور التي احتوت الحروف المقطعة كانت من أول الوحي إلى آخره.

٦. أكثر السور المبدوءة بالحروف المقطعة نزلت في المرحلة التي بلغ فيها عتو المشركين أقصى المدى في الافتراء والفحش على القرآن[1].

القراءة وحجيتها والوقف فيها

يُبنى الوقف والوصل في ﴿الٓمٓ﴾ على اختلاف المعربين في أوائل السور، هل هي مبنية أم هي معربة؟ وعلى أنها معربة عدها الكوفيون آية؛ لأن هذه الحروف إذا وُقف عليها كان لها محل من الإعراب، وتصير جملة مستقلة بنفسها، ففيها ونظائرها ستة أوجه، وهي: لا محل

(١) هذه المحاور لخصت من: ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر العدواني، ت: ٦٥٤هـ ـ ١٢٥٦م، الخواطر السوانح في كشف أسرار الفواتح، تحقيق: د. حنفي محمد شرف، مصر، ط١، ١٩٦٠م، ص٧٥، والبرهان في علوم القرآن ج١ص١٦٥، والإتقان في علوم القرآن ج٢ص٢٥٤، والإعجاز البياني للقرآن، ص١٢٦.

لها، أو لها محل، وهو الرفع بالابتداء أو الخبر، والنصبُ بإضمار فعل أو على إسقاط حرف القسم، والجرُ بإضمار حرف القسم، أي: إنها مقسم بها حذف حرف القسم وبقي عمله.

فالوقف على ﴿الٓمٓ﴾ تام، إن كان ﴿ذَٰلِكَ﴾ في موضع رفع، وكاف، إن جُعلت ﴿الٓمٓ﴾ خبرَ مبتدأ محذوف، أي: هذه ﴿الٓمٓ﴾، وحسن، إن نُصبت بمحذوف، أي: اقرأ ﴿الٓمٓ﴾، وليست بوقف إن جُعلت على إضمار حرف القسم، وأن ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ قد قام مقام جوابها؛ لتعلقها بما بعدها بسبب حصول الفائدة فيه، فلا تُفصل منه، وكذا إن جُعلت مبتدأ و﴿ذَٰلِكَ﴾ خبره، وكذا إن جُعل ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ ثانيًا و﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ خبره، والجملة خبر ﴿الٓمٓ﴾.

وإن جُعل ﴿الٓمٓ﴾ مبتدأ، و﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ ثانيًا و﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ بدلاً أو عطف بيان حسن الوقف على ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾، وليس بوقف إن جُعل ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ خبره ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، أو جُعل ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ و ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾، و﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ خبرين له، أو جُعل ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ خبرًا عن المبتدأ الثاني، وهو وخبره خبر عن الأول.

وكذا حروف أوائل السور كلها على أنها معربة، ولها محل من الإعراب[1].

---

(١) منار الهدى، ص٢٧ـ٢٨.

الإعراب

﴿الٓمٓ﴾ على القول بأن لها محلاً من الإعراب، يجوز في محلها:

١. الرفع، وهو على أحد وجهين: إما بكونها مبتدأً خبره محذوف، وإما بكونها خبرًا لمبتدأ محذوف.

٢. النصب، وهو على أحد وجهين: إما بإضمار فعل لائق تقديره: اقرؤوا ﴿الٓمٓ﴾، وإما بإسقاط حرف القسم، كقولهم: فذاك أمانةَ الله الثريدُ، أي: وأمانةِ الله.

٣. الجر، وهو من وجه واحد، وهو أنها مقسم بها، حُذف حرف القسم، وبقي عملُه، كقولهم: اللهِ لأفعلنّ.

فتلخص مما تقدم: أن فيها الرفع بالابتداء أو الخبر، والنصبَ بإضمار فعل، أو حذف حرف القسم، والجرَ بإضمارِ حرفِ القسم[1].

النظم القرآني

لا تمكن ملاحظة مسائل النظم القرآني في الحروف المقطعة ما لم تدرس هذه الحروف والسور دراسة عميقة مستفيضة تظهر من خلالها الفروق بين ما هو ثابت، وما يمكن أن يحتمله المقام من الحروف الأخرى، عليه فلا جرم أن يُترك الكلام عنها حتى تتوفر هذه الدراسة.

---

(١) إملاء ما من به الرحمن ج١ص١٠، والمحرر الوجيز ج١ص٨٣، وروح المعاني ج١ ص١٠٤.



الآية الثانية

﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى



لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾



اللغة

﴿ ذَٰلِكَ ﴾

﴿ذا﴾، اسم كل مذكر مشار إليه معايَن يراه المتكلم والمخاطب، فهو مبهم لا يعرف ما هو حتى يفسره ما بعده، والكاف فيه لخطاب البعيد، وقد تزاد لام للتأكيد، لا موضع لها من الإعراب، تكون دليلاً على أن المشار إليه بعيد، فيقال: ذلك، أو همزة بدلاً من اللام، فيقال: ذائك، ويصغر (ذا)، فيُقال: ذيا، و(ذاك)، فيقال: ذياك، و(ذلك)، فيقال: ذيالك، وقد تدخل (ها) التنبيه على (ذا)، فيُقال: هذا زيد، وتصغيره: هذيا، وعلى (ذاك)، فيُقال: هذاك، ولا تدخل على (ذلك)، ولا على (أولئك).

و(ذي)، بالكسر، ولو وُقف عليه قيل: (ذه)، بهاء موقوفة، وهي بدل من الياء وليست للتأنيث وإنما هي صلة، وكلاهما للمؤنث، ولا تدخل الكاف على (ذي) للمؤنث، وإنما تدخل على (تا)، فيقال: (تيك)، و(تلك)، ولا يُقال: (ذيك)؛ لأنه خطأ، ولا يصغر (ذي) للمؤنث، وإنما يصغر (تا)[1].

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٨٤، و١٠٠، ومختار الصحاح (ذ ا)، ص٢١٨، ولسان العرب حرف الألف اللينة فصل الذال ج٢٠ص٣٣٥، والقاموس المحيط باب الألف اللينة فصل الذال، ص١٧٤١، وتاج العروس باب الألف اللينة فصل الذال ج٤٠ص٤٢٢.

﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾

الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء، فـ(كَتَبَ الشيء يَكْتُبُ كَتْبًا وكِتابًا وكِتابَة وكِتْبَة)، فعل ثلاثي مجرد من باب (نَصَرَ)، بمعنى: خطه، أي: ضم الحروف بعضها إلى بعض بالخط، و(اكْتَتَبَه): استملاه، و(اسْتَكْتَبَه الشيء): سأله أن يكتبه له، و(الكتاب): ما يكتب فيه، فهو في الأصل مصدر، ثم سُمي به المكتوب فيه، ويعبر عن الإثبات والتقدير والإيجاب والفرض والعزم بالكتابة، ووجه ذلك أن الشيء يُراد، ثم يُقال، ثم يُكتب، فالإرادة مبدأ والكتابة منتهى، ثم يُعبّر عن المراد الذي هو المبدأ إذا أُريد توكيده بالكتابة التي هي المنتهى، وجمع (الكتاب): كُتُب، فهو مما استُغني فيه ببناء أكثر العدد عن أقله[1].

﴿لَا﴾

سبق الكلام عن ﴿لا﴾ في الفاتحة، ولكن المراد بها هنا التي لنفي الجنس العاملة عمل (إن)، وهذه يكون الاسم بعدها مبنيًّا على ما يُنصب به إن كان مفردًا، وإلا بأن كان اسمها مضافًا أو شبيهًا بالمضاف، فإنه سيكون منصوبًا، ويُشترط لعملها هذا أن تكون نافية للجنس، وأن يكون معمولاها نكرتين، وأن لا يتقدم خبرها على اسمها، فإن فقد أحد الشروط لم تعمل هذا العمل، والفرق بينها وبين

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٥ص١٥٨، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٤، ومختار الصحاح (ك ت ب)، ص٥٦٢، ولسان العرب حرف الباء فصل الكاف ج٢ص١٩٢، والقاموس المحيط باب الباء فصل الكاف، ص١٦٥، وتاج العروس باب الباء فصل الكاف ج٤ص١٠٠، والمفردات، ص٤٢٣.

(لا) العاملة عمل (ليس)، أن الأولى نص في نفي الجنس، بينما الثانية محتملة له[1].

﴿رَيْبَ﴾

الراء والياء والباء أصل يدل على شك، أو شك وخوف، فـ(رَابَ) أصله: رَيَبَ، ثلاثي مجرد من باب (باع)، قُلبت ياؤه ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، مضارعه: يَرِيْب رَيْبًا، والرِّيْبة: التهمة والشك والظِّنّة، وهي السبب في قلق النفس واضطرابها، ورابَنِي: عَلِمْت منه الرِيبة، وأرابَنِي: ظننت ذلك به، أَرَبْتُه: جعلت فيه رِيْبة، ورِبْتُه: أوصَلْتُ إليه الرِّيبة، والحق أن الريب هو شك مع تهمة[2].

﴿فِيهِ﴾

﴿في﴾ حرف جر من حروف الإضافة، ويأتي للظرفية المكانية والزمانية، والظرفية: حلول الشيء في غيره حقيقة، أو مجازًا، وللمصاحبة، وللتعليل، وللاستعلاء، ولمرادفة (الباء) و(إلى) و(من)، وبمعنى (مع)، وللمقايسة: وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٥، ومختار الصحاح (ل ا)، ص٥٨٨، ولسان العرب حرف الألف اللينة فصل اللام ج٢٠ص٣٥٣، والقاموس المحيط باب الألف اللينة فصل اللام، ص١٧٤٣، وتاج العروس باب الألف اللينة فصل اللام ج٤٠ص٤٤٩، ومعاني النحو ج١ص٣٩١-٣٩٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج٢ص٤٦٣، والمخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص٣١٩، ومختار الصحاح (ر ي ب)، ص٢٦٥، ولسان العرب حرف الباء فصل الراء ج١ص٤٢٦، والقاموس المحيط باب الباء فصل الراء، ص١١٨، وتاج العروس باب الباء فصل الراء ج٢ص٥٤٧، والفروق في اللغة، ص٩٢.

لاحق، وللتوكيد، وللتعويض: وهي الزائدة عوضًا عن أخرى محذوفة[1].

﴿هُدًى﴾

سبق الحديث عنها في الفاتحة، فلا حاجة لتكرار المعنى اللغوي.

﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾

الواو والقاف والياء كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره، و(وَقَى) أصله: وَقَيَ، فعل ثلاثي مجرد لفيف مفروق من باب (وَعَى) قُلبت ياؤه ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، مضارعه: يَقِي، حُذفت فاؤه لوقوعها بين ياء قبلها وكسرة بعدها، وَقْيًا ووِقاية وواقِية: صانه وستره عن الأذى وحماه وحفظه، والوقاية مثلثة، والواقية: كل ما وقيتَ به شيئًا، و(اتَّقَى) منه صِيغ من باب الافتعال، قُلبت الواو فيه تاء، ثم أُدغمت في التاء، كما هو خصائص باب الافتعال، و(المتقون) اسم فاعل منه، والتقوى جعل النفس في وقاية مما يُخاف، فصارت في متعارَف الشرع: حفظ النفس عما يؤثم، وذلك بترك المحظور، ويتم ذلك بترك بعض المباحات[2].

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٤، ومختار الصحاح (ف ي ا)، ص٥١٧، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل الفاء ج٢٠ص٢٦، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل الفاء، ص١٧٠٥، وتاج العروس باب الواو والياء فصل الفاء ج٣٩ص٢٦١، ومغني اللبيب، ص٢٢٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج٦ص١٣١، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٩٣، ومختار الصحاح (و ق ي)، ص٧٣٣، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل الواو ج٢٠ص٢٨١، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل الواو، ص١٧٣١، وتاج العروس باب الواو والياء فصل الواو ج٤٠ص٢٢٦، والمفردات، ص٥٣٠.

القراءة وحجيتها والوقف فيها

- ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾، قراءة جمهور أهل الأداء، وهي المتواترة.
- ﴿لَا رَيْبٌ﴾، بالرفع، قراءة أبي الشعثاء[1] وغيره، عاملة عمل (ليس).
- ﴿لَا رَيْبًا﴾، بالنصب والتنوين، قراءة الحسن البصري، نُصبت بفعل مقدر.
- ﴿فِيهِي﴾، بوصل الهاء ياء، قراءة ابن كثير، أُشبع كسر الهاء، فتولد عنه الياء.
- ﴿فِيهُ﴾، بضم الهاء، قراءة عبيد بن عمير وغيره، على الأصل في حركة الهاء.
- ﴿فِيهُو﴾، بضم الهاء وإشباعها، فتولد الواو، قراءة ابن أبي إسحاق[2][3].

أما الوقف في هذه الآية، فقد ذكر الأشموني وجوهًا كثيرة في الوقف كل منها يتبع الوجه الإعرابي في الكلمة، وبعضها له تعلق

---

(١) المحاربي، سليم بن أسود، أبو الشعثاء الكوفي، ت: ٨٢هـ ـ ٧٠١م، سير أعلام النبلاء ج٤ص١٧٩.

(٢) الحضرمي، عبد الله بن أبي إسحاق زيد بن الحارث، ت: ١١٧هـ ـ ٧٣٥م، تاريخ الإسلام ج٧ص٣٩٧.

(٣) البحر المحيط ج١ص٣٦، وروح المعاني ج١ص١٠٧، وحجة القراءات لابن زنجلة، ص٨٣، والدمياطي، أحمد بن محمد بن أحمد، شهاب الدين، ت: ١١١٧هـ ـ ١٧٠٥م، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص١٦٦.

بالآية السابقة، وقد ذُكر هناك، ثم قال[1]: «ولا يجوز الوقف على (ذلك)؛ لأن (الكتاب)، إما بيان لذلك، وهو الأصح، أو خبر له، أو بدل منه، فلا يفصل مما قبله.

والوقف على (لا) قبيح؛ لأن (لا) صلة لما بعدها مفتقرة إليه، والوقف على (ريب) تام إن رفع (هدى) بـ(فيه)، أو بالابتداء و(فيه) خبره، وكاف إن جعل خبر (لا) محذوفًا، والوقف على (فيه) تام إن رفع (هدى) بالابتداء خبره محذوف، أو رفع بظرف محذوف غير المذكور تقديره: فيه فيه هدى، وكاف إن جعل خبر مبتدأ محذوف، أي: هو، وحسنٌ إن انتصب مصدرًا بفعل محذوف، وليس بوقف إن جُعل (هدًى) خبرًا لـ(ذلك الكتاب)، أو حالاً منه، أو من الضمير في (فيه)، أي: هاديًا، أو من (ذلك)، ففي (هدًى) ثمانية أوجه الرفع من أربعة والنصب من أربعة.

والوقف على (للمتقين) تام إن رفعت (الذين) بالابتداء، وفي خبره قولان: أحدهما: أولئك الأولى، والثاني: أولئك الثانية، والواو زائدة، وهذان القولان منكران؛ لأن (والذين يؤمنون) يمنع كون (أولئك) الأولى خبرًا، ووجود الواو يمنع كون (أولئك) الثانية خبرًا أيضًا، والأولى تقديره محذوفًا، أي: هم المذكورون، وحسنٌ إن نُصب (الذين) بـ(أعني) أو (أمدح) أو (أذكر).

وليس (المتقين) بوقف إن جر (الذين) صفة لهم أو بدلاً منهم أو عطف بيان؛ لأنه لا يفصل بين النعت والمنعوت ولا بين البدل والمبدل منه، ومن حيث كونه رأس آية يجوز، ففي محل (الذين) ثلاثة أوجه الجر من ثلاثة، وهو: كونه صفة (للمتقين) أو بدلاً منهم أو عطف بيان، والنصب من وجه واحد، وهو: كونه مفعولاً لفعل محذوف،

---

(١) منار الهدى، ص٢٨ـ٢٩.

والرفع من وجهين: كونه خبرًا لمبتدأ محذوف، أو مبتدأ والخبر ما ذكرناه فيما تقدم».

الإعراب

في كلمات هذه الآية وجوه إعرابية كثيرة، وسيُقتصر هنا على ما يخلو من التعقيد اللفظي والمعنوي والإضمار:

﴿ذَٰلِكَ﴾ في موضع رفع خبر لـ(الم)، أو في موضع رفع مبتدأ.

﴿ٱلۡكِتَٰبُ﴾ خبر لـ(ذلك)، أو بدل أو عطف بيان له.

﴿لَا﴾ نافية للجنس عاملة عمل (إن).

﴿رَيۡبَۛ﴾ اسم (لا) مبني على الفتح في محل نصب.

﴿فِيهِۛ﴾ جار ومجرور، إما متعلقان بخبر (لا) المحذوف وجوبًا، وتقديره: (كائن)، أي: لا ريب كائن فيه، وإما متعلقان بخبر (هدًى) المحذوف وجوبًا، وتقديره: (كائن)، أي: هدًى كائن فيه، وإما متعلقان بصفة لـ(ريب) محذوفة، وجملة (لا ريب فيه) الاسمية في موضع رفع خبر لـ(ذلك)، أو في موضع نصب حال له، والعامل فيه معنى الإشارة، أو هي جملة اعتراضية لا محل لها من الإعراب.

﴿هُدٗى﴾ في موضع رفع مبتدأ، أو رفع خبر ثان لـ(ذلك).

﴿لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ جار ومجرور متعلقان بمحذوف، أو اللام متعلقة بنفس المصدر العامل عمل الفعل (هدًى)[1].

هذا بعض ما قيل من وجوه الإعراب في كلمات هذه الآية، ولكن حتى يسهُل اختيار وجه الإعراب المناسب للمقام والمعنى، وليس

---

(١) إملاء ما من به الرحمن ج١ص١٠-١١، البحر المحيط ج١ص٣٦.

فقط المناسب للصنعة الإعرابية، لا بد من ذكر المعاني المترتبة على هذه الوجوه الإعرابية.

فمن دون النظر إلى (الم) الأفضل جعْل (ذلك) مبتدأً؛ لأنه موضوع الكلام والقضية، وجعْل (الكتاب) عطف بيان، أما عدم اختيار الخبر؛ فلأن هذا سيجعل اللام الداخلية عليه هي اللام الكمالية، أي: التي تعني أن مدخولها قد اكتمل في الصفات، وهذا معنًى طيب ورائع، ولكن لابد للإخبار باكتمال الصفات من معرفة بهذه الصفات، ومعرفة المخلوقات بالكسب وبالوهب، وحيث إن الآية أول القرآن ولم يعرف عن صفات هذا الكتاب شيء بعد، أُزيح الكسب، ولما كان الوهب محتاجًا لدليل خال من الاحتمال والشبهة، ودون إثبات هذا خرط القتاد، أزيح الوهب كذلك، فانتفت المعرفة المسبقة، وبطل اعتباره خبرًا، وأما عدم البدل؛ فلأن موضوع الكلام سيكون (الكتاب)، والموضوع الحقيقي هو (ذلك)؛ لما سيتضح في وجه النظم في الآية، فلم يبق إلا البيان، وهو الأنسب للمقام، وذلك أن المقام مقام أولي في معرفة القرآن؛ لعدم سبق المعرفة، كما ذُكر قبل قليل، ولدلالة الألفاظ، فالحديث عن القرآن باسم الإشارة الموضوع للبعيد يلمح لهذا، وذكره بلفظ (الكتاب) الصادق على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، يهتف بهذا المعنى.

وجعْل (لا) نافية للجنس، و(ريب) اسمها، و(فيه) متعلق بخبرها المحذوف، وتكون جملة (لا ريب فيه) في محل رفع خبر لـ (ذلك).

وترْك اعتبار (لا ريب) جملة حالية أو اعتراضية؛ لأن الأولى ستجعل كونه هدًى للمتقين صفة طارئة وليست ملازمة، وهذا خلاف الحقيقة، ولأن الثانية ستجعل القرآن مخبرًا عنه بكونه هدًى للمتقين فقط، وسيكون مفاد الآية حينئذ: أن ذلك الكتاب، لا ريب، أن فيه

هدًى للمتقين، وهذا نقص في المعنى والواقع، وأما اعتبارها خبرًا، فهو سيُضفي على القرآن وصفًا آخر، وهو خلوه من التهمة، وسيتضح هذا جليًا في وجه نظم الآية.

وجعْل (هدًى) خبرًا ثانيًا لـ(ذلك)؛ ليتم وصفا القرآن: (التخلية والتحلية)، ولو قيل: كيف صح إعراب (هدًى) خبرًا، وهو مصدر، والمصادر لا يصح الإخبار بها عن الذوات، فالجواب: أن هذا سبب جعل الكثير من المعربين يؤول (هدًى) بمعنى: هاديًا، أي: يعتبره حالاً، لا خبرًا؛ خوفًا من هذا الإيراد، وهذا الاعتراض لا يُلزم هذا الإعراب ما قيل؛ لأن المنع يكون عن الذوات بينما المقصود هنا هو المفهوم المعنوي لكتاب الله، لا الحبر والورق، ويدل على هذا أن كل من تكلم في بلاغة لفظ (ذلك)، قال: إنما هو من تنزيل المعقول منزلة المحسوس، وهذا يعني أن جعْل (الكتاب) ذاتًا هو من المجاز، لا الحقيقة، والإعراب تبع للحقائق والمعاني، لا التصورات، ولكن السؤال يتوجه لمن أعربه حالاً: كيف تُجيب من يعترض عليك بأن الحال من شروطه الزوال؟ ولا شك أنه سيقول: هذه حال لازمة. فيُجاب بأن: الحال اللازمة هي الأقل، ولها شروط، وعلى فرض توفر الشروط سيكون (هدى للمتقين) حالاً مؤكِّدًا لمضمون المبتدأ والخبر، أي: هو من تتمة الجملة الأولى، بينما جعْل (هدًى) خبرًا يُصيِّر الجملة جديدة مستقلة، وهي حقيقة كذلك، والأصل في الإخبار التأسيس، لا التوكيد، فقول القائل : هذا المسلم صائم مصلٍّ، يعني: أنه متصف بكل صفة على حدة، وقد تجتمع، والآية رد على من يؤمن ببعض ويشك ببعض، ولهذا نظائر كثيرة في القرآن خصوصًا في وصف الله نفسه.

هذه الآية كثيرة الاحتمالات ليست فقط في الوقف والإعراب، بل حتى في وجوه النظم، ففيها مواضع كثيرة قد تستوقف الناظر، فمثلاً:

- لماذا ذُكر القرآن هنا بأسلوب الإبهام ثم التفسير؟ ولماذا كان الإبهام باسم الإشارة؟ ولماذا كان اسم الإشارة هو الموضوع للبعيد دون غيره؟
- وما السبب في اختيار مادة (ك ت ب) في التعبير عن القرآن الكريم؟ والعلة في كونه على (فِعال)؟ ولماذا كان معرفة؟
- الوجه من وراء النفي بـ(لا)؟ ولماذا اخترت مادة (ر ي ب) في التعبير عن الشك؟ ولأي معنًى اختير حرف الجر (في)؟ ولِم كانت هذه الجملة بهذا الشكل وهذا الترتيب دون غيره؟
- ما وجه اختيار مادة (هـ د ي) في هذا الموضع؟ ولماذا كانت على صيغة (فُعَل)، ولماذا كانت نكرة؟
- ما السبب في اختيار مادة (و ق ي)، ولماذا كانت على وزن (مُفْتَعِل)؟ وما الحكمة من جمعها جمعًا مذكرًا سالماً؟ ولماذا عُلّق (هدًى) بها، ولماذا كان التعليق باللام؟

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ﴾

لا يُعمد إلى استعمال أسلوب الإبهام ثم التفسير إلا لضرب من المبالغة، فإذا جيء بهذا الأسلوب في كلام، فإنما يُراد منه تفخيم أمر المبهَم وإعظامه؛ لأنه هو الذي يطرق السمع أولاً، فيذهب بالسامع كل مذهب، ويمكن ملاحظة هذا جليًّا في قوله تعالى[1]: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ

(١) سورة الحجر، الآية ٦٦.

﴿ذَٰلِكَ ٱلۡأَمۡرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقۡطُوعٞ مُّصۡبِحِينَ﴾، فقد فُسّر ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡأَمۡرَ﴾ بقوله: ﴿أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقۡطُوعٞ﴾، وفي إبهامه أولاً وتفسيره بعد ذلك تفخيم للأمر، وتعظيم لشأنه، فإنه لو قال: وقضينا إليه أن دابر هؤلاء مقطوع، لما كان بهذه المكانة من الفخامة؛ كون الإبهام أوقع السامع في حيرة وتفكر واستعظام لما قرع سمعه، وتشوّف لمعرفته، والاطلاع على كنهه، والحال في هذه الآية كذلك[1].

وأما كون الإبهام باسم الإشارة؛ فلأن اسم الإشارة إنما وضع للإشارة إلى المحسوسات وخاصة المشاهدات، واستعماله في غير ما يدركه الحس مجاز؛ لتنزيله منزلة المحسوس المشاهد[2]، وحيث إن الأمر هنا كذلك، عُبّر عن المسند إليه باسم إشارة؛ لتكميل تمييزه، كون الإشارة بمثابة وضع اليد على المشار إليه، هذا بالنسبة للمؤمنين، أو للتعريض بغباوة تاركه حتى كأنه لا يُدرك إلا المحسوس، ووجه كونه نُزِّل منزلة المحسوسات، أن آخر الآية (هدًى للمتقين) يوضح هذا؛ لأن التعبير باسم المصدر صيّر القرآن كالجوهر المتجسد من الهداية، فصحت الإشارة إليه.

واستعمل اسم الإشارة الموضوع للبعيد تذرّعًا إلى تعظيم هذا الكتاب[3]؛ وذلك بتنزيل بُعد المسافة منزلة بُعد الدرجة ورفْعة المحل؛ كون التعظيم من لوازم بُعد الرتبة[4]، ولا يُشكل على أن (ذلك) جاءت إشارة للتعظيم بحكم أن بُعد المسافة نُزّل منزلة بُعد الرتبة؛ كونه

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ج٢ص٢١٩.

(٢) شرح الرضي على الكافية ج٢ص٤٧٢.

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة، ص٤٤.

(٤) مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح، ص٦٦.

من لوازمها، قولُه تعالى[1]: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾، وغيرها من الآيات؛ لأن لكل مقام مقالاً، والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع الفصاحة، ومع هذا، فقد ذُكر في الجمع بينهما أوجه ثلاثة:

الأول: أن (هذا) بالنسبة لقربه وحضوره في الأسماع والألسنة والقلوب، و(ذلك) لبُعد مكانته عن مشابهة كلام الخلق.

الثاني: أن (ذلك) إشارة لما تضمنه قوله: (الم)، وهو كلام قد انقضى، فأُشير إليه إشارة البعيد، ومعناه في الحقيقة: القريب لقرب انقضائه، فأشير بالقريب.

الثالث: أن العرب تستعمل (ذلك) بمعنى (هذا)[2]، قال الكفوي[3]: «وما لا يُحَسّ بالبصر، فالإشارة إليه بلفظ (ذلك)، و(هذا) سواء».

وأقرب الأقوال من البلاغة القول الأول، حيث جعل لكل مقام مقالاً، وأما القول الثالث فهو أقربها لاستعمال أهل النحو والترادف، والقول الثاني أقربها إلى التلفيق، والعجب كيف يكون هذا رأيًا للطبري[4].

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٩.

(٢) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، ت: ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، بذيل تفسيره أضواء البيان، عالم الكتب، بيروت، ج١٠ص٥.

(٣) الكليات، ص٤٦١.

(٤) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر، ت: ٣١٠هـ ـ ٩٢٣م، الأعلام ج٦ ص٦٩.

ويبدو لي أن الأولى هنا القول بأن (ذلك) جاءت حيث وصف القرآن بأنه فوق محال الشكوك، وأن من أراد إثارة الشبه عليه، فليعلم أن محله بعيد عن أن يُنال بشيء من هذا، فالمقام هنا مقام تعجيز للنفوس أن تروم هذا، فالمناسب ذكْر (ذلك).

وأما في سورة الإسراء، فالحال مختلف؛ لأن المقام هناك مقام نصْح وتقريب، والله تبارك وتعالى يقول لمريد الاهتداء: إن هذا القرآن قريب منك سهل المأخذ، لا عناء في تحصيله، وهذا تطميع للنفوس بأخذه والعمل به والاهتداء بهديه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ٱلۡكِتَٰبُ﴾

السبب في اختيار مادة (ك ت ب) للتعبير عن القرآن الكريم، أنها تدور حول الجمع والضم، كما يُفهم من أقوال أهل اللغة، والمناسب هنا، وهو كون الآية في أول القرآن، أن يُؤتى بما يُطلق على مجمع الصحف، أي: الاسم الذي يطلق على حاوي الكتابة، لا ذكر الأوصاف، كالفرقان والقرآن والذكر الحكيم، التي هي إشارات لبعض صفات هذا الكتاب، فكيف يمكن أن يقال: الفرقان، ولم تتضح بعد دلالة فرقانيته.

(الكتاب) يطلق على المصدر (الكتْب) وعلى المكتوب والمفروض والمقدر والمجموع والصفحة الواحدة من القرآن والمجموع، بخلاف سواه من الأسماء التي تُطلق ويراد بها غالبًا القرآن مجتمعًا، هذا بالإضافة إلى أن العرب في ذاك الزمان ما كانت تعرف من أهل الأديان السماوية إلا أنهم أهل كتاب، فالمراد هنا تنبيه العرب إلى أنه دين سماوي، وتنبيه أهل الكتاب إلى أنه دين من جنس ما عندهم، فاختيرت لهذا المقام هذه اللفظة، دون غيرها مما يمكن أن يحل محلها.

وأما العلة في وجه صياغته على (فِعال)؛ فلأن هذا الوزن كثير في المشتملات على الأشياء، وأنه يأتي ويُراد به ثلاثة معان:

الأول: المصدر، نحو: القتال والضراب.

الثاني: المفعول، نحو: الكتاب والبناء.

الثالث: الآلة التي يحصل بها الفعل ويقع، نحو: الخمار والغطاء والسداد[1].

قال فاضل السامرائي[2] نقلاً عن سيبويه أنه قال: «وأما الوسم، فإنه يجيء على (فِعال)، ...، فالأثر يكون على (فِعال) والعمل يكون (فعْلاً)»، وهذا يعني أن قولك: كتبت كتْبًا وكتابًا، الأول: تُشير به إلى الفعل، أي: العمل، والثاني: تشير به إلى المكتوب، أي: الأثر، وهذه مسألة مهمة في تنوع المصادر تحتاج إلى درس، فعلم من كل هذا أن صيغة (فِعال) أعطتنا معنيين:

الأول: أن القرآن مشتمل على ما في غيره من الكتب.

الثاني: أنه أثر من آثار الباري تبارك وتعالى.

وأما كونه جاء معرّفًا؛ فلأن التعريف يجعل الجملة ذات معان أكثر، فتنكير (الكتاب) يجعله نصًّا في الخبرية، بينما تعريفه جعله محتملاً للخبرية وغيرها، هذا من حيث الإعراب، وأما من حيث المعنى، فكونه معرفة قد يفيد القصر، فلو قال: (ذلك كتاب)، لأثبت كونه كتابًا دون أن ينفي الكتابية عن غيره، وكان الكلام أوليًا، أي: مع من لم يعرف هذا الكتاب ولا غيره، بينما قوله: (ذلك الكتاب)، قصر للكتابية عليه، وكان الكلام مع من عرف كتابًا، وأنت تقول له: إنه هذا دون غيره، وهذه فائدة مطلوبة الحصول كما أن إفادة أصل النسبة

---

(١) بدائع الفوائد ج٢ص١٦.

(٢) معاني الأبنية في العربية، ص٢٩.

مطلوبة الحصول[1]، واللام إن كانت للجنس، فلا بد من أن يكون هذا القصر ادعائيًّا، لا حقيقيًا، أي: أريد به المبالغة، وإن كانت للعهد، فلما تضمنه اسم الإشارة[2].

قوله تعالى: ﴿لَا﴾

استُعمل هنا النفي بـ(لا) لأسباب:

الأول: أن نفي الريب في القرآن لم يأت إلا بـ(لا) مع شبه الجملة (فيه)، فهو أسلوب قرآني متبع، ولعله يكون أفصح الأساليب، والمسألة بحاجة لبحث.

الثاني: أن (لا) هي أم الباب في النفي، ولا يُعدل عن الأصل إلا لحاجة.

الثالث: أن (لا) العاملة عمل (إن) أولى من (لا) المشبهة بـ(ليس) ومن (ما)، أما كونها أولى من (لا) المشبهة بـ(ليس)؛ فلأن المشبهة بـ(ليس) ليست نصًّا في نفي الجنس، بخلاف العاملة عمل (إن) التي هي نص في نفي الجنس[3].

وأما كونها أولى من (ما)؛ فلأن (لا) تكون إعلامًا للمخاطب بما لم يكن يعلم، أو ما نُزل هذه المنزلة، وهذا ما يرجّح إعراب (الكتاب) عطف بيان، أما (ما) فهي رد على قول أو تصحيح لظن[4].

وحيث لم يكن المقام مقام رد قول، أو تصحيح ظن، أو احتمالية وحدة، كان اختيار (لا) النافية للجنس دون غيرها من أدوات النفي هو الأولى.

---

(١) دلائل الإعجاز، ص١٨٥ـ١٨٦، والبرهان الكاشف، ص٢١٩.

(٢) التحرير والتنوير ج١ص٢٢١.

(٣) معاني النحو ج١ص٣٩٣.

(٤) المصدر نفسه ج١ص٣٩٦.

قوله تعالى: ﴿رَيْبَ﴾

وسبب اختيار مادة (ر ي ب)، يُعلم من جهتين:

الأولى: لماذا اختير هذا الموضوع دون غيره، أي: لماذا اختير كون القرآن لا ريب فيه، دون (لا ضيق)، أو (لا حرج)، أو (لا عذاب)، أو أي موضوع آخر.

الثانية: لماذا كان اختيار هذه المادة في هذا الموضوع، دون غيرها، كالشك.

أما جواب الأولى؛ فلأن وجود التهمة في الداعي أكبر سبب في عدم الأخذ منه، ويتضح هذا الوجه بدلالة قوله تعالى[1]: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾.

وأما جواب الثانية، أي: اختيار لفظ (ريب) دون (شك)، فلما يأتي:

دأب كثير من المفسرين على تأويل الريب هنا بمعنى الشك، والسؤال: هل هذا التأويل دقيق؟ بمعنى هل أن مدلول (ريب) هو نفسه مدلول (شك) تمامًا، دون أي فرق، هذا ما قد يوضّح اختيار (ريب) دون (الشك).

قبل كل شيء لا بد من القول بأن لو كان مراد الله هو لفظ الشك حصرًا لذكره، خصوصًا وأن الريب ثلاثة أحرف وضعًا ورسمًا، بينما الشك ثلاثة أحرف وضعًا واثنان رسمًا، فالأولى عندئذ ذكر الشك؛ لقربه من الإيجاز والتيسير، فلما ذُكر الريب عُلم أنه هو المقصود.

---

(١) سورة القصص، الآية ٢٦.

قال أهل اللغة والغريب والفروق اللغوية: إن الريب هو الظِّنَّة والشك مع التهمة، وأنه فيه نوع قلق وتوهم مكر، والغالب في استعمال الريب أن يكون فيما فيه خوف، فقول القائل: أنا مرتاب من فلان، فيه نوع خوف وتهمة، بخلاف قوله: أنا شاكّ في المطر، ومن هذا يظهر أن بين الشك والريب نسبة هي العموم والخصوص المطلق، فكل ريب شك ولا عكس، قال سليمان الجمل[1]: «وليس قول من قال: الريب الشك مطلقُاً، بجيد، بل هو أخص من الشك»، وقالت عائشة بنت الشاطئ[2]: «وقد يبدو تفسير الريب بالشك قريبًا، لولا أن البيان القرآني أتى بالريب وصفًا لشكٍّ في (شك مريب) ست مرات، فلفت ذلك إلى فرق بين اللفظين لا يترادفان؛ لأن الشيء لا يوصف بنفسه». وقد ذكر ابن القيم فروقًا بينهما[3].

فعلم من كل هذا أن تفسير الريب بالشك هو تفسير بالأعم، وهو من التعريف اللفظي الذي يجوز فيه التعريف بالمرادف والأخص والأعم[4]، وحيث إن النفي متوجه إلى الريب، وهو أخص، عُلم أنه ليس لكل العام منطوقًا؛ لأن نفي الأخص لا يلزم منه نفي الأعم بخلاف العكس، ولا يتجه الاعتراض: بأن هذا القول يلزم منه أن في القرآن شكًّا؛ لأنه توهم، فقول القائل: ذلك المسجد لا إنسان فيه، لا يلزم منه إثبات وجود حيوان فيه، ولا نفي وجوده عنه؛ لأن الحكم

---

(١) الفتوحات الإلهية ج١ص١١.

(٢) الإعجاز البياني للقرآن، ص٤٩٦.

(٣) بدائع الفوائد ج٤ص١٠٦.

(٤) محيي الدين، محمد محيي الدين بن عبد الحميد، ت: ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٧، ١٩٥٨م، ص٥٢، و٦١.

عن غير الإنسان وجودًا أو عدمًا هو أمر مسكوت عنه، لعل الدواعي والمبررات لذكره لم تتوفر، وكذلك الحال هنا، فإن الشك اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين أو لعدم الأمارة فيهما[1]، ولما لم تكن هناك أدلة معروضة بعد، فليس لذكر الشك فائدة، ولا مبرر.

وإضافة إلى أن تأويل الريب بالشك لا يدل على المقصود من الآية تمامًا، وإن كان يستلزمه، فإنه يجعل معنى الآية: إن هذا الكتاب لا ارتياب فيه، وهذا يوقع في إشكال، وهو كيف يصح نفي الارتياب، والله قد أثبت ارتيابًا في مواضع، فقال[2]: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾، ووجه الجمع في ذلك أن القرآن بالغ من وضوح الأدلة، وظهور المعجزة ما ينفي تطرق أي ريب إليه، وريب الكفار فيه إنما هو لعمى بصائرهم، وقد يقال: إن قوله: (لا ريب فيه) خبر أريد به الإنشاء، أي: لا ترتابوا فيه، فلا إشكال[3]، والحقيقة أن الإشكال يلزم القائلين بأن الريب المذكور هو بمعنى الارتياب، ولكن لو دقق النظر في المنفي والمثبت لوجد أن ليس بين ما تُوُهم منه التعارض تعارضٌ؛ ذلك أن الريب في الآية (٢) وصف للكتاب، بينما الريب في الآية (٢٣) وصف للمخاطبين. قال أبو حيان[4]: «ولا يرد علينا قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾؛ لاختلاف الحال والمحل، فالحال هناك المخاطبون، والريب هو المحل، والحال هنا منفي والمحل

---

(١) المفردات، ص٢٦٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣.

(٣) دفع إيهام الاضطراب، ملحق بتفسير أضواء البيان ج١٠ص٧.

(٤) البحر المحيط ج١ص٣٧.

الكتاب، فلا تنافي بين كونهم في ريب من القرآن، وكون الريب منفيًّا عن القرآن»، ومنْع الارتياب هنا؛ دفعًا لأي اعتراض قد يرد، ولأن كلمة (إن) تدل على جواز ارتيابهم، وكونه محتمل الوقوع منهم، وهذا ينافي القطع بانتفاء جنسه كما في الآية (٢)، والحكم بانتفاء الشيء قطعًا مع احتمال وجوده حكم لا يصح، فلو كان معنى الآية الحكم القطعي بأنه لا يرتاب فيه أحد أصلاً لكان قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ مخالفًا لهذه الآية، وهو باطل، فظهر أن معنى نفي الريب عنه: نفي كونه محلاً له ومظنة لثبوته، لا أن أحدًا لا يرتاب فيه[1].

قوله تعالى: ﴿فِيهِ﴾

وأما كون حرف الجر هو (في)؛ فلأنه أسلوب قرآني متبع، كما ذُكر سابقًا، وللإشارة إلى أن الناظر في باطن القرآن ودقائقه نظرة فاحصة، لا سطحية لا يسعه إلا أن يعترف بأن ليس في هذا القرآن ما يدعو للتهمة والترك.

وأما كون هذه الجملة بهذا الشكل وهذا الترتيب، فلأسباب:

الأول: أنه أسلوب قرآني متبع.

الثاني: أن المراد هو نصية نفي الجنس، لا احتماليته؛ كون (لا ريبٌ) محتملة للوحدة، وذلك أن (لا ريبَ) جواب (هل من ريب)، و(من) هذه تفيد استغراق الجنس، بينما (لا ريبٌ) جواب (هل ريبٌ)[2].

---

(١) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص٧٤.

(٢) معاني النحو ج١ص٣٩٣.

الثالث: أنه لو قال: لا فيه ريب، لوجب تكرارها وإهمالها، وصيرورة نفيها خاصًّا ما يفهم التعريض بالكتب الأخرى[1].

وفي هذا دليل على أن النفي هو عن القرآن، لا عن المخاطبين، بيانه: أن أهل الإسلام أجمعوا على أن المسلم إذا ارتاب مما بين أيدينا من الكتب السماوية لم يصر بذلك ولا حتى عاصيًا، فلو كان (لا ريب) تعني: لا ارتياب، لصح أن يقال: لا فيه ريب، وليكن هناك تعريض بالكتب الأخرى بأنها يرتاب منها، فلما عُلم أن منْع (لا فيه ريب) للتعريض علم أن الريب هنا بمعنى الاتهام للكتاب، لا بمعنى الارتياب.

قوله تعالى: ﴿هُدًى﴾

إن اختيار موضوع الهداية هنا هو إتمامٌ لشروط الداعي التي نبه عليها قوله تعالى[2]: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾، لكن سبب تقديم القوة هناك هو التناسب الحاصل بين القوة والإجارة، بينما المقام هنا مقام هداية وإرشاد، فقُدّم نفي التهمة على النفع؛ لأن كون القرآن مرشدًا هو ركن ركين فيه.

وأما اختيار مادة (هـ د ي) في موضوع الهداية العام، فيوضحه الآتي:

أما كونه دون الدلالة؛ فلأنها أعم من الهداية والأخص في الإثبات أولى.

وأما كونه دون البيان؛ فلأنه في الحقيقة إظهار المعنى للنفس كائنًا ما كان، بينما الهدي بيان طريق الرشد، والمقام لبيان كونه هاديًا إلى

(١) الكشاف ج١ ص٧٦.

(٢) سورة القصص، الآية ٢٦.

طريق الرشد، لا مجرد كونه بيانًا، يوضحه تعقيب كونه بيانًا بقوله[1]: ﴿وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

وأما كونه جاء على صيغة (فُعَل) دون غيرها، فلأسباب:

أما كونه ليس فعلاً ولا اسم فاعل، فلدلالتهما على الحدوث[2]، بينما المصدر لا يدل على زمن معين[3]، والحقيقة أن (هدًى) اسم مصدر[4]، وحيث إنه يدل على الشيء أو الذات، فهو اسم لما يعطى[5].

والهدى والهداية في اللغة واحد، لكن الله عز وجل قد خص لفظة (الهدى) بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان، وخص الاهتداء بما يتحرّاه الإنسان على طريق الاختيار في أمور الدنيا والآخرة[6]، وأما (فِعالة) فيكثر في الصناعات والولايات، والصناعة بمنزلة الولاية للشيء والقيام به[7].

فاختيار (هدًى) ليس المقصود منه إثبات أن القرآن صار هاديًا، والإشارة إلى عملية هداية القرآن للناس فحسب، بل المقصود مع كل

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٣٨.

(٢) معاني الأبنية في العربية، ص٤٦.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص٢٢٦.

(٤) المصدر نفسه ج١ص٢٢٥.

(٥) العليمي، ياسين بن زين الدين بن أبي بكر بن عليم الحمصي، ت: ١٠٦١هـ - ١٦٥١م، حاشية على التصريح، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ج٢ص٦٤، ومعاني النحو ج٣ص١٦٠.

(٦) المفردات في غريب القرآن، ص٥٤١.

(٧) الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد، ت: ٢٧٦هـ - ٨٨٩م، أدب الكاتب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، السعادة، مصر، ط٤، ١٩٦٣م، ص٤٧١.

هـذا، الإشـارةُ إلى كونـه (هـدًى) في ذاتـه، أي: الإشـارة إلى الـذات لا الفعـل، ووصْفُه بأنـه صـار متجسِّـمًا مـن الهدايـة، قـال عبـد القـاهر الجرجاني في بيت للخنساء[1]: «وإنما تجوّزت في أن جعلتها لكثرة ما تُقبل وتُدبر، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها، وأنه لم يكن لها حال غيرها، كأنها قد تجسَّمت من الإقبال والإدبار».

وأما مجيئه نكرة، فإما للتعميم وعدم إرادة الحصر؛ لورود أن غير القرآن قد كان فيه هدًى، أو لعدم إرادة العهد، أو لإرادة كماله، لا أصل الخبر، فإن المخاطب قد علم أن الهداية في الكتب السماوية، لكنه ما عرف أن كمالها في القرآن، أو لقصد المبالغة في الهداية؛ إذ كثر صدورها من القرآن[2]، أو لتفخيم شأنه، وذلك بالإشارة إلى أن هذا الفرد بلغ من العظمة بحيث صار مجهولاً، لا يُكتنه كنهه[3].

قوله تعالى: ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾

والسبب في اختيار مادة (و ق ي)، هو أن هذه المادة فيها من الصيانة والحفظ والحذر ما لا يخفى، فمن هذه صفاته حريص على أخذ ما هذه أوصافه.

وكونه جاء هنا (هدى للمتقين)، وفي مكان آخر (هدى للناس)؛ فلأن هذا موضع تفصيل الناس، أي: منهم المؤمن ومنهم الكافر والمنافق، وأما سواه فليس كذلك، وكذا فإن إثبات الخاص يستلزم إثبات العام، دون العكس.

---

(١) دلائل الإعجاز، ص٣٠٠ـ٣٠١.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ص٧١ـ٧٢.

(٣) مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح، ص١٤٧.

وأما مجيئه من باب (افْتَعَل)؛ فلأن إحدى معانيه الاتخاذ[1]، فكأن هؤلاء اتخذوا الصيانة والحذر جلبابًا لهم، يقوا به أنفسهم.

وكونه جاء على اسم الفاعل المجموع جمع مذكر سالماً؛ فلأنهما يدلان على الحدوث والتجدد، أما دلالة اسم الفاعل عليه؛ فلأن قولك: زيد سيّد وجواد، تريد السيادة والجود الثابتين المستقرين، فإذا أردت الحدوث، قلت: سائد وجائد[2]، وأما دلالة الجمع السالم عليه؛ فلأن جمع السلامة أدل على لفظ الفعل[3]، والذي يدل بدوره على الحدوث.

واسم الفاعل يقع وسطًا بين الفعل والصفة المشبهة، فالفعل يدل على التجدد والحدوث، أما اسم الفاعل فهو أدوم وأثبت من الفعل، ولكنه لا يرقى إلى ثبوت الصفة المشبهة[4]، فاختيار هذه اللفظة الوسط بين الفعل الصرف والاسم الصرف، كان لغاية، أما كونه لم يأت بالفعل الصرف؛ فلأن الآية عندها ستفتقر لاسم موصول، وبالتالي ستكون: (هدًى للذين يتقون)، ما يجعل الذات هي العلة في الحكم؛ لدلالة لفظ (الذين) على الشخص والذات، بينما الحكم يعلل بالفعل.

وأما كونه لم يأت بالاسم الصرف؛ فلأن الآية ستكون: (هدًى للأتقياء)، أو (هدًى للتقاة)، وكل منهما يُخفي معنى الفعل، ولا

---

(١) أدب الكاتب، ص٣٦١، والبحر المحيط ج١ص٣٤.

(٢) الكشاف ج٢ص٣٦٣.

(٣) بدائع الفوائد ج١ص٦٥، وشرح المفصل لابن يعيش ج٥ص٢٤، ومعاني الأبنية، ص١٤٤-١٤٥.

(٤) معاني الأبنية، ص٤٧.

يُبيّنه، فكان لفظ (المتقين) هو المناسب لدلالة اسم الفاعل على الحدث والحدوث وفاعله[1].

وأيضًا فإن اسم الفاعل يدل على ثبوت الوصف ودوامه بخلاف الفعل، والذي يدل هو على الوقوع لا الثبوت والدوام[2]، فالتعبير باسم الفاعل يدل على أن التقوى حادثة ومستمرة التجدد والزيادة، وكذا الحال بالنسبة للصفة المشبهة، والتي يلزم على ذكرها تحصيل الحاصل وإيرادُ اعتراض مفاده: لِم قيل: (هدًى للمتقين)، والمتقون مهتدون[3]، في حين أن هذا لا يرد إلا إذا قيل: هدًى للأتقياء.

وتعلّقُ (المتقين) بـ(هدًى)؛ للإشارة إلى أن أخص المنتفعين بالقرآن هم العقلاء أصحاب المخافة والحذر والتوقي، ومجيئه باللام دون (على)، للتلطف.

المعنى المفهوم من الآية

إن أمر الكلام عن هذه الآية ليس بالشيء السهل، فالآية مستهل القرآن، ومن عادة العرب والبلغاء في مستهل خطبهم ومراسلاتهم أن يأتوا بما يقضي جميع أوطارهم، ويبلج صباح جل مقاصدهم، كيف لا، وهذه الآية هي أول موضع يُتناول فيها وصف القرآن، هذا الكتاب المهيمن على غيره من الكتب، وما يمكن أن يقال في معناها هو بعض ما قد يلوح في أفق الفكر أو تسمح به القريحة، فمنها:

تحدثه سبحانه وتعالى بأسلوب التفسير بعد الإبهام، وما ينتجه هذا الأسلوب من إيقاع الحيرة والذهاب كل مذهب بمريد الطعن

---

(١) معاني الأبنية، ص٤٦، وبدائع الفوائد ج١ص٦٥.

(٢) معاني الأبنية، ص٥١ـ٥٢.

(٣) الكشاف ج١ص٧٦.

والتشكيك في هذا القرآن؛ كسرًا لشوكته، وليعرف الخائب حجمه، وينقطع دون ما يريد.

إشارته إلى الوثاقة من صدق هذا الكتاب، والتبرئة له عن الضعف والحيلة الداعيتين إلى التستر، بإيراده مشارًا إليه الإشارة المفيدة لعلو الرتبة والبعد عما سلك عليه أمثاله[1]، فلم يدع لمشكك مجالاً أن يحتج بضعف أو قلة حيلة، وبيّن له المشار إليه؛ ليزيل عنه حيرته، وهذا من تمام الوثوق والرحمة.

تلويحه بـ(الكتاب) إلى أنه لا يكون من مصنوع الأمي الذي ليس من أهل القراءة والكتابة[2]، بل هو من عند الله العزيز الحكيم، وأنه مجتمع ومتماسك لدرجة يعجز عن الإتيان بمثله أو التشكيك به حتى الكُمَّل من الجن والإنس رجالاً ونساءً، ولو اجتمعوا له وكان بعضهم لبعض ظهيرًا، والتلميح إلى وجوب كتابته لحفظه[3].

وأن قوله: (لا ريب فيه)، نفي ابتدائي يفيد المخبَر أصل الخبر، وأن عدم وجود الريب أمر مقطوع به لا يحتمل أن يحتوي منه حتى مطلق التسمية، وهذه الجملة تحوي أمرًا تربويًّا أشار إليه القرآن والسنة وعمل الصحابة وعلماء النفس، وهو أن لابد في الداعية من أن يكون محل ثقة عند مدعوه، وأن يُظن به النصح والأمانة، قبل أن يبيّن له طرق الهدى، وهذا يكون بحسن الخلق، لا بالدعاوى الكاذبة؛ كون عدمها مانع من الأخذ، ودليله: المبادرة بوصف القرآن أنه ليس محلاً للتهمة.

---

(١) إشارات الإعجاز، ص٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٧.

(٣) التحرير والتنوير ج١ص٢٢١.

وأن قولـه: (هـدى للمـتقين)، اسـتجابة لـدعاء الفاتحـة: (اهـدنا الصراط المستقيم)، بأسلوب الحكيم؛ كونه لم يقل لهم: أجبتكم، كما قال لموسى وهارون، عليهما السلام، وإنما أشار إلى سبب الهداية؛ ليأخذوه إن كانوا صادقين في طلبهم صراط المنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين؛ لأن مثل هذه المطالب لا تكون إلا من حريص على وقاية نفسه الأهوال، وتجنيبها مهاوي الردى.

وأما قوله: (المتقين) هنا، وفي مكان آخر (الناس)؛ فللإشارة إلى أن غير المتقين لا يُعدون، في الحقيقة، من الناس؛ لأن من تمام العقل أن يسعى صاحبه إلى ما به كماله، فإذا ترك صاحب العقل هذا، حُقّ أن يقـال عنـه[1]: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾، وكونهم على اسم الفاعل، للدلالة على أن اتّباعهم القرآن أحدث فيهم التقوى، ونقلهم عن الجهل، وأما جمعهم جمع السلامة، فللدلالة على قلة عددهم بين الناس.

ومما يُلحظ في ترتيب كلمات هذه الآية، أن الله قد أرسى إعجازية القرآن من أول آية فيه: (الم)، ثم أبطل ما يدور في ذهن الإنسان حينئذ بكلام يدعم هذا الإعجاز، ويتحدث عن رصانة هذا الكتاب، فذكَر القرآن بما يفيد بعْده عما يرجوه المشكك منه، ولعلمه سبحانه أن الإنسان أكثر شيء جدلاً، وأن واقع حاله يقول: ربي غلبتني بضعفٍ مني، بيّن له ما حار فيه، ولما أيقن الإنسان أنه مأخوذ مغلوب، ونشط يحاول إثارة الشكوك وإظهار العداوة، قيل له: أرح نفسك، فهذا الكتاب لا ريب فيه، فاستسلم بنفس طمِعة، ودار في ذهنه: أن إذا ما أنا استسلمت، فعلى أي شيء سأحصل؟ أجابه الرحمن

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

الرحيم: على الهدى، وأن ليس من أمور دينك ودنياك شيء إلا وفي هذا القرآن جوابه، ولكن إياك والاغترار، فهو لمن كان من المتقين، وسأذكر لك صفاتهم، ويبدوا أن هذا هو سر الالتفات والانتقال من الحديث عن القرآن إلى الحديث عن صفات حملته؛ فالطاهر لا يقبل إلا طاهرًا، وفي الجملة فإن الآية لخصت معجزة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: بأنها جامعة للخير بكمالها، مانعة لأهلها من القهر، نافعة لهم إذا تمسكوا بها.



الآية الثالثة

﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ


وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾



اللغة

﴿يُؤْمِنُونَ﴾

الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما: الأمانة، أي: ضدّ الخيانة، وتُفيد سكون القلب، والآخر: التصديق، والمعنيان متدانيان.

وأصله من الفعل الثلاثي المهموز الفاء المجرد (أَمِنَ يَأْمَنُ أَمْنًا وأَمانًا وأَمَنَة وإِمْنًا)، ضد الخوف، أي: طمأنينة النفس وزوال الخوف من توقع مكروه في الزمن الآتي، زيدت الهمزة في أوله فصار من الفعل الثلاثي المزيد بهمزة في أوله (أَأْمَنَ) كـ(أَكْرَمَ)، فوزن (آمن) أَفْعَل، لا فاعَل؛ لأن الألف فيه ليست أصلية، فهي بالتالي لا تخلو من أن تكون زائدة أو منقلبة، ولا يجوز أن تكون زائدة؛ لمصير فعلها الماضي على: (فاعَل)، ومضارعه: (يُفاعِل)، وحيث إن مضارع (آمَنَ) هو (يُؤْمِن) الذي أصله: يُؤَأْمِنُ، حُذفت همزة (أفعل) منه دفعًا لاجتماع ثلاث همزات عند مضارع المتكلم (أُأَأْمِنُ)، كـ(أدحرج)، واطرادًا للباب في باقي حروف المضارعة، عُلم أن الألف غير زائدة، وليست منقلبة؛ لعدم خلو انقلابها من أن يكون عن الياء أو عن الواو أو عن الهمزة، ولا يجوز أن تكون منقلبة عن الواو؛ لأنها ساكنة، وبالتالي سيجب تصحيحها، والياء كذلك، فثبت انقلابها عن الهمزة، وإنما انقلبت ألفًا؛ لوقوعها ساكنة بعد حرف مفتوح، والهمزتان إذا اجتمعتا في كلمة لزم الثانية منهما القلب بحسب الحركة التي قبلها إذا كانت ساكنة.

وآمن به إيمانًا: صدقه، والإيمان: التصديق، وهو ما اتفق عليه أهل العلم من اللغويين وغيرهم، فإذا تعدى بنفسه كان بمعنى: صدّق، أو باللام كان بمعنى: الإذعان، أو بالباء كان بمعنى: الاعتراف، وبمعنى: الثقة.

والإيمان الشرعي تصديق القلب ثم يعقبه نطق اللسان تصديقًا، وعمل الجوارح امتثالاً، ومن زعم أن الإيمان إظهار القول دون التصديق بالقلب، فهو لا يفقه ما يُخرج فوه[1].

﴿بِٱلْغَيْبِ﴾

الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستّر الشيء عن العيون، و(الغيب) مصدر للفعل الثلاثي المجرد (غَابَ يَغِيْبُ غَيْبًا وغَيْبَة وغِيَابًا وغَيْبُوبَة وغُيُوبًا غُيُوبَة ومَغابًا ومَغِيبًا)، من باب (بَاْعَ)، وأصل ألف ماضيه ياءٌ قُلبت ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، وهو في اللغة كل ما غاب عنك، فكأنه مصدر بمعنى الفاعل، وفي الشريعة كل ما أخبر به الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مما غاب عن العيون وقت الإخبار وإن كان محصّلاً في القلوب[2].

﴿وَيُقِيمُونَ﴾

القاف والواو والميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب أو عزم، والذي يعنينا هنا هو الثاني، وأصله من الفعل الثلاثي المجرد الأجوف الواوي (قامَ يَقُوْمُ قَوْمًا وقَوْمَةً وقِيامًا وقَامَةً)، من باب (قال)، وأصل (قَاْمَ): قَوَمَ، قُلبت واوه ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأصل (يَقُوْمُ):

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج١ص١٣٣، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٨٣، ومختار الصحاح (أ م ن)، ص٢٦، ولسان العرب حرف النون فصل الهمزة ج١٦ص١٦٠، والقاموس المحيط باب النون فصل الهمزة، ص١٥١٨، وتاج العروس باب النون فصل الهمزة ج٣٤ص١٨٤، والمفردات، ص٢٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج٤ص٤٠٣، ومختار الصحاح (غ ي ب)، ص٤٨٥، ولسان العرب حرف الباء فصل الغين ج٢ص١٤٦، والقاموس المحيط باب الباء فصل الغين، ص١٥٥، وتاج العروس باب فصل ج٣ص٤٩٧، والمفردات، ص٣٦٦.

يَقْوُمُ، نُقلت ضمة الواو إلى القاف الساكنة قبلها، ؛ لضعف الحرف العتل عن تحمّل الحركة، ثم أُدخلت همزة التعدية أول الفعل، فصار من الفعل الثلاثي المزيد بهمزة أوله (أَقام يُقِيْمُ إقامة)، وأصل (يُقِيْمُ): يُؤَقْوِمُ، كـ(يُؤَكْرِمُ)، حُذفت الهمزة لما ذُكر في (يُؤْمِنُ)، ونقلت كسرة الواو للساكن قبلها؛ لضعف المعتل عن تحمّل الحركة، ثم قُلبت الواو الساكنة ياءً؛ لانكسار ما قبلها، وأصل (إقامة): إِقْوَامًا، كـ(إكرامًا)، نقلت فتحة الواو للساكن قبلها، وقلبت الواو ألفًا في المصدر؛ لانقلابها في الفعل، ولتحركها أصلاً وانفتاح ما قبلها الآن، فالتقى الألفان الساكنان: الواو المنقلبة وألف الإفعال، فحُذف أحد الألفين، وعوض عنه هاء التأنيث آخرًا.

وقد يُستعمل مجازًا بمعنى الاعتدال والاستواء والاستقامة والإدامة، فيُقال: أقمت الشيء وقوّمته، فقام: بمعنى استقام، والاستقامة: اعتدال الشيء واستواؤه[1].

﴿ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾

الصاد واللام والحرف المعتل أصلان: أحدهما النار وما أشبهها من الحمى، والآخر جنس من العبادة، وهذا هو المراد هنا، والصلاة مصدر للفعل الثلاثي المزيد بحرف بتشديد عينه الناقص (صَلّى يُصَلّي صَلاة) من باب (فَرَّحَ)، وأصل الألف في ماضيه واو، قُلبت ألفًا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها في الثلاثي المجرد، وإذا كانت (الصلاة)

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٥ص٤٣، والمخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص١٨٧، وأساس البلاغة (ق و م)، ص٣٨٢، ومختار الصحاح (ق و م)، ص٥٥٦، ولسان العرب حرف الميم فصل القاف ج١٥ص٣٩٨، والقاموس المحيط باب الميم فصل القاف، ص١٤٨٧، وتاج العروس باب الميم فصل القاف ج٣٣ص٣٠٥، والمفردات، ص٤١٦.

مصدرًا، فهي تقع على الجمع والمفرد بلفظ واحد، ولكن حسن جمعها أحيانًا؛ لأنها صارت في التسمية بها وكثرة الاستعمال لها كالخارجة من حكم المصادر والداخلة في حكم الأسماء المعدودة.

واختُلف في وزنها ومعناها، فقيل: فَعَلَة، وقيل: فَعْلَة، وأما معناها: فقيل: الدعاء، وهو أصل معانيها، وقيل: الرحمة، وقيل: الاستغفار، وقيل: حسن الثناء.

والصلاة شرعًا عبادة افتتاحها التكبير واختتامها التسليم، وفيها ركوع وسجود، ولم تنفك شريعة عنها، وإن اختلفت صورها بحسب اختلاف الشرائع[1].

﴿وَمِمَّا﴾

﴿مِنْ﴾ حرف جر من حروف الإضافة، ويأتي على سبعة عشر وجهًا:

١. ابتداء الغاية، ويعرف بما يصح له الانتهاء غالبًا، وسائر معانيها راجعة إليه.
٢. التبعيض، وهو مخصص للجملة بعدها، أي: ما بعدها أكثر مما قبلها، وعلامته إمكان سد بعض مسدها، وأما التبيين، فهو مخصص للجملة قبلها، أي: ما قبلها أكثر مما بعدها.
٣. لبيان الجنس، وغالبًا ما تقع بعد (ما) و(مهما)؛ لإفراط إبهامهما.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٣ص٣٠٠، والمخصص ج٤ السفر الثالث عشر ص٨٥، ومختار الصحاح (ص ل ا)، ص٣٦٨، ولسان العرب حرف الواو والياء فصل الصاد ج١٩ص١٩٨، والقاموس المحيط باب الواو والياء فصل الصاد، ص١٦٨١، وتاج العروس باب الواو والياء فصل الصاد ج٣٨ص٤٣٧، والمفردات، ص٢٨٥.

٤. التنصيص على العموم، وهي الزائدة، وتعرف بأنها لو أُسقطت لم يختل المعنى.

٥. توكيد العموم، وهي زائدة، وشرط زيادتها فيهما تقدم نفي أو نهي أو استفهام بـ(هل) أو شرط، وتكرر مجرورها، وكونه فاعلاً، أو مفعولاً به، أو مبتدأً.

٦. الفصل، وهي الداخلة على ثاني المتضادين.

٧. التعليل، والبدل، والغاية، ومرادفة الباء، ومرادفة (عن)، ومرادفة (في)، ومرادفة (عند)، ومرادفة (على)، ومرادفة باء القسم، وكونها صلة، وبمعنى اللام[1].

﴿ما﴾ تأتي على وجهين: اسمية وحرفية، والنسبة إليها: مَوَوِيّ، وكل منهما ثلاثة أقسام، فأما أوجه الاسمية، فتكون:

١. معرفة، وهي نوعان:

ناقصة، وهي الموصولة، أي: بمعنى (الذي) ولا بد لها من صلة.

تامة، وهي نوعان: عامة، أي: مقدرة بقولك: (الشيء)، وهي التي لم يتقدمها اسم تكون هي وعاملها صفة له في المعنى، وخاصة، وهي التي تقدمها ذلك، وتقدر من لفظ ذلك الاسم، والكثير لا يثبت مجيء (ما) معرفة تامة.

٢. نكرة مجردة عن معنى الحرف، وهي نوعان: ناقصة، هي الموصوفة، وتقدر بقولك: شيء، وتامة، في ثلاثة أبواب: التعجب، و(نِعْمَ وبِئْسَ)، والمبالغة.

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٣، ومختار الصحاح (م ن)، ص٦٣٥، ولسان العرب حرف النون فصل الميم ج١٧ص٣١٠، والقاموس المحيط باب النون فصل الميم، ص١٥٩٤، وتاج العروس باب فصل ج٣٦ص٢٠٨، ومغني اللبيب، ص٤١٩.

٣. نكـرة مضـمنة معـنى الحـرف، وهـي نوعـان: الاسـتفهامية، ومعناهـا: أي شـيء، ويُحـذف ألفهـا إذا جـرت وتـدل الفتحـة عليها؛ للتفريق بين الاستفهام والخبر. والشرطية، وهي نوعان: زمانية وغير زمانية.

وأما أوجه الحرفية، فتكون:

١. نافية، عاملة عند الحجازيين إن دخلت على الجملة الاسمية، وإن دخلت على الفعلية لم تعمل.

٢. مصدرية، وهي نوعان: زمانية وغير زمانية.

٣. زائدة، وهي نوعان: كافة، وهي ثلاثة أنواع: كافة عن عمل الرفـع، ولا تتصـل إلا بثلاثـة أفعـال (قـل) و(كثـر) و(طـال)، والسبب شبههن بـ(رُبّ)، ولا يدخلن حينئذ إلا على جملة فعلية صُرّح بفعلها، وكافة عن عمل النصب والرفع، وهي المتصلة بـ(إن) وأخواتها، وتسمى المتلوة بفعل مُهيئة، وكافة عن عمل الجر، وتتصل بأحرف وظروف، فالأحرف: (رُبّ)، والكاف، والباء، و(من)، والظروف: (بعد)، و(بين)، و(حيث)، و(إذ).

وغير كافة، وهي نوعان: عوض، وتكون في موضعين: في نحو قولهم: أمّا أنت منطلقًا انطلقت، وفي نحو قولهم: افعل هذا إما لا، وغير عوض، وتقع بعد الرافع، وبعد الناصب الرافع، وبعد الجازم، وبعد الخافض حرفًا كان أو اسمًا، وقبل الخافض، وبعد أداة الشرط جازمة كانت أو غيرها، وبين المتبوع وتابعه[1].

---

(١) المخصص ج٤ السفر الرابع عشر ص٥٥، ومختار الصحاح (م ا)، ص٦١٣، ولسان العرب حرف الألف اللينة فصل الميم ج٢٠ص٣٦١، والقاموس المحيط باب الألف اللينة فصل الميم، ص١٧٤٣، وتاج العروس باب الألف اللينة فصل الميم ج٤٠ص٤٩٠، ومغني اللبيب، ص٣٩٠.

﴿ رَزَقۡنَٰهُمۡ ﴾

الراء والزاي والقاف أصل واحد يدل على عطاء لوقت، ثم يحمل عليه غير الموقوت، وأصله من الفعل الثلاثي المجرد (رَزَقَ يَرْزُقُ رَزْقًا) من باب (نَصَرَ)، و(الرَّزْق) هو المصدر الحقيقي، و(الرِّزْق) الاسم، فالاسم قد يوضع موضع المصدر، والرِّزْق عطاء الله المنتفع به، يسوقه الله إلى الكائن الحي يكون به قوام جسمه ونماؤه، وعند المعتزلة: عبارة عن مملوك يأكله المالك، فعلى هذا لا يكون الحرام رزقًا، وجمعه: أرزاق، وهي نوعان: ظاهرة للأبدان، كالأقوات، وباطنة للقلوب والنفوس، كالمعارف والعلوم، والرزق أعم من المأكول والمشروب[1].

﴿ يُنفِقُونَ ﴾

النون والفاء والقاف أصلان صحيحان، يدل أحدهما على انقطاع شيء وذهابه، والآخر على إخفاء شيء وإغماضه، ومتى حصل الكلام فيهما تقاربا، فيمكن جمع الباب بأصل واحد، وهو الخروج، ولكن المراد هنا هو الأول، وأصل الفعل من الثلاثي المجرد (نَفَقَ يَنْفُقُ نَفَاقًا، أي: راج، ونُفُوْقًا، أي: مات، ونَفْقًا ونَفَاقًا، أي: نَفِد وفَنِيَ وذَهَبَ)، من باب (دَخَلَ)، وقيل: (فَرِحَ)، نحو: نفقت الدابة نُفُوْقًا، أي: ماتت، وتسمّى النَّفَقَة؛ لأنها تمضي لوجهها، وهي ما تنفقه من الدراهم ونحوها على نفسك وعلى العيال، وأنفقوا: ذهبت أموالهم ونفدت، فـ(أنفق) لازم ومتعد، يقال: أنفق: إذا افتقر وذهب

(١) معجم مقاييس اللغة ج٢ص٣٨٨، ومختار الصحاح (ر ز ق)، ص١٢٤١، ولسان العرب حرف القاف فصل الراء ج١١ص٤٠٥، والقاموس المحيط باب القاف فصل الراء، ص١١٤٤، وتاج العروس باب القاف فصل الراء ج٢٥ص٣٣٥، والمفردات، ص١٩٤، والتعريفات، ص٦٤.

ماله، وأنفق ماله: أنفده وأفناه، فـ﴿يُنفِقُونَ﴾، أصله: ﴿يُؤَنْفِقُوْن﴾، جرى فيه ما جرى لمثيلاته السابقة[1].

القراءة وحجيتها والوقف فيها

- ﴿يُؤْمِنُونَ﴾، قراءة الجمهور، وهي بالهمزة الساكنة (فاء الكلمة) بعد الياء، بحذف همزة (أفعل)، والإتيان بالكلمة على أصلها وكمال لفظها؛ لأن الهمزة حرف صحيح من حروف المعجم.
- ﴿يُوْمِنُوْنَ﴾، رواية ورش والسوسي، وهي بالواو من غير همز، بقلب فاء الكلمة واوًا؛ تخفيفًا للفظ لثقل الهمز بما في التلفظ بها من المشقة، وسهل هذا سكونها وبعْد مخرجها، وأن طرحها لا يخل بالكلام ولا يحيل المعنى.
- ﴿يُؤَمِنُوْنَ﴾، قراءة رزين[2]، بحذف الهمزة التي هي فاء الكلمة؛ لسكونها، وإقرار همزة (أفعل)؛ لتحركها وتقدمها واعتلالها في الماضي والأمر[3].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٥ص٤٥٤، والمخصص ج٣ السفر الثاني عشر ص٢٨٣، ومختار الصحاح (ن ف ق)، ص٦٧٣، ولسان العرب حرف القاف فصل النون ج١٢ص٢٣٥، والقاموس المحيط باب القاف فصل النون، ص١١٩٥، وتاج العروس باب القاف فصل النون ج٢٦ص٤٣٠.

(٢) لم يذكر أبو حيان ناقلُ هذه القراءة أيَّ (رزين) هذا، وبعد البحث عمن نقل أبو حيان القراءات عنه في كتابه تبين أنه لم ينقل عن شخص اسمه (رزين) في كتابه كله، وإنما نقل عن أبي رزين مسعود بن مالك الأسدي الكوفي، تاريخ الإسلام ج٦ص٥١٦، فلعل كلمة (أبو) قد سقطت من المطبوع، والله أعلم.

(٣) البحر المحيط ج١ص٤٠، وروح المعاني ج١ص١١٥، وحجة القراءات لابن خالويه، ص٦٤، وحجة القراءات لابن زنجلة، ص٨٤، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص١٦٨.



الآية الرابعة

﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ





- الحكمة من (أنذر)، والاقتصار عليه؟ والغاية من كونه فعلاً ماضيًا مسبوقًا بهمزة خرجت عن الاستفهام، ومن حذف المفعول الثاني، والفائدة من الإنذار بعد معرفة أنهم لا يؤمنون؟
- الحكمة من الفصل في جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، والسبب وراء اختيار (أمن) دون (لا يتركون الكفر)؟ ولِمَ كانت فعلية مضارعة؟ ولِمَ حُذف المفعول منها؟

بعد انقضاء الكلام عن أولياء الله وخالصة عباده، وذكر صفاتهم المؤهلة لنيل الزلفى عنده، وبيان أن المنزّل للتعبد والإعجاز هو هدًى ولطفٌ لهم خاصة، اتخذ الكلام مسارًا جديدًا، فشرع يذكر أضداد أُولئك، وهم العتاة المردة من الكفار؛ لأن من صفتهم أن لا ينفع فيهم الهدى، ولا يجدي عليهم اللطف، ويستوي عندهم وجود الكتاب وعدمه وإنذار الرسول وسكوته، ما برر فصل قصة الكفار عن قصة أُولئك المؤمنين، وأوضح أنهما متباينتان في الغرض والأسلوب على حد لا مجال فيه للعاطف، فأما وجه تباينهما في الغرض، فلأن المقصود من الجملة الأولى بيان أن الكتاب متصف بغاية الكمال في الهداية؛ تقريرًا لكونه يقينًا لا مجال فيه للشك، وتحقيقًا لكونه ذلك الكتاب الكامل في جنسه المتحدَّى بإعجازه، بينما المقصود من الجملة الثانية بيان اتصاف الكفار بالإصرار على ما هم عليه من الكفر والضلال بحيث لا يُجدي فيهم الإنذار، فكان بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما؛ لعدم المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند إليه فيهما وبين المسندين، هذا على تقدير أن ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ جاريًا على ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾، وأما على تقدير كونه كلامًا مستأنفًا مسوقًا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح، فسيكون مبنيًّا على سؤال نشأ من قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، وسيندرج في حكمه ويتبعه في

المعنى؛ إذ الجواب مبني على السؤال وهو على منشئه، فيكون مسوقًا لذكر الكتاب أيضًا؛ كون تابع التابع تابعًا.

وأما وجه تباينهما في الأسلوب، فلأن طريق الأداء في الأولى أن يُحكم على الكتاب، مع حذفه لفظًا، بما جُعل المتقون قيدًا لما حُكم به عليه، وفي الثانية أن يُحكم على الكفار قصدًا مع ذكرهم لفظًا.

ولا يصح الزعم بأن هذه الآية يمكن عطفها على قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ على اعتبارها مستأنفة؛ لأن فرض استئنافه وتقدير السؤال فيه مدرج له في حكم المتقين ومتابع له في المعنى، فهو وإن كان مبتدأً لفظًا فهو جارٍ عليه حقيقة[1].

قوله تعالى: ﴿إِنَّ﴾

الغاية من استعمال الجملة الاسمية هنا هي كون الكلام مستأنفًا، وبالتالي فلا بد فيه من ذكر موضوع يدور حوله الكلام، ودخول (إنّ) هنا أشعر بالانقطاع والشروع في شيء آخر، والاعتناء بمضمون الجملة بعدها، فـ(إنّ) تفيد التوكيد، أي: تأكّد موصوفية الاسم بالخبر، ويُحتاج إلى ذكرها عند جواب سؤال سائل؛ لأن السائل لكونه مترددًا يناسبه التأكيد، أو كان السامع قد ظن خلاف ما وجد؛ ولذا تزداد حسنًا عند الإخبار بأمر يبعد، وقد تجيء إذا ظن المتكلم في الذي وُجد أنه لا يوجد، والمقام هنا يتسع لكل هذه الاحتمالات، فرب قائل يقول: لما كان هذا حال القرآن وحال من اتبعه، فما هي حال من أعرض عنه؟ فيجيئه الجواب بالآية، أو إنّ حرص النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على هداية الكافرين يجعله لا يقطع الرجاء في نفع الإنذار لهم، فكأن حاله حال من شك في نفع الإنذار، أو لأن

---

(١) الكشاف ج١ص٨٦، وحاشيته للجرجاني ج١ص١١٥، وأنوار التنزيل ج١ ص٤١، وحاشيته لشيخ زادة ج١ص١٠٦.

السامعين لما أُثني على الكتاب ببلوغه الدرجة القصوى في الهداية طمعوا أن تؤثّر هدايته في الكافرين المعرضين؛ فجعلوا كالذين يشكون في أن يكون الإنذار وعدمه سواء، فخرج الكلام خلاف مقتضى الظاهر، ونُزّل غير الشاك منزلة الشاك[1].

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ﴾

قبل ذكر السبب من التعبير عن المسند إليه في هذه الجملة بالاسم الموصول لابد من تقديم مقدمة لهذا الموضوع، تتلخص بالآتي:

- الاسم الموصول سمي موصولاً لأنه يُوصَل بجملة بعده هي من تمام معناه، وينبغي سبق علم بها من السامع[2].
- الاسم الموصول يمكّن من التعريف بواسطة الجملة، والوصفِ بها، أي: يكون بمثابة (أل) الداخلة على المفردات[3].
- الاسم الموصول قسمان: نص في معناه، وهو ما استُعمل لشيء واحد لا يتجاوزه إلى غيره، كـ(الذي، والتي) وما تفرع عنهما، ومشترك بين معان مختلفة، وهو ما كان لعدة معان بلفظ واحد، كـ(مَن، وما، وأي)[4]، ولكل منهما جزئيات تختص بنوع معين من المعرَّفات، فـ(الذين) من قسم المختص ويكون لجماعة الذكور، ويختص بالعقلاء أو ما نُزِّل منزلتهم[5].

---

(١) مفاتيح الغيب ج٢ص٣٥ـ٣٧، والبحر المحيط ج١ص٤٦، وحاشية الجرجاني على الكشاف ج١ص١١٥، وروح المعاني ج١ص١٢٦، والتحرير والتنوير ج١ ص٢٤٨.

(٢) دلائل الإعجاز، ص١٩٩ـ٢٠١، ومعاني النحو ج١ص١٢٨.

(٣) دلائل الإعجاز، ص١٩٩، ومعاني النحو ج١ص١٣٢.

(٤) التصريح ج١ص١٣١، ومعاني النحو ج١ص١٣٣.

(٥) همع الهوامع شرح جمع الجوامع ج١ص٨٣.

- التعريف بالاسم الموصول له أغراض كثيرة، منها: عدم علم المخاطب بما سوى الصلة، الإبهام، الاستهجان، التعظيم والتفخيم، التحقير، التعريض، الاختصار، التعميم، إرادة واحد من الجنس غير معين، زيادة التقرير، التنبيه، الإشارة لوجه ابتناء المسند على المسند إليه بذكر ما يناسبه في الصلة[1].

بعد هذه الملاحظ يصير من السهل استظهار السبب وراء التعبير عن المسند إليه بالاسم الموصول؛ إذ الفكرة هنا إثبات أن الذي يكون منه الكفر بعد وضوح أدلة الإيمان هو الذي استوى عنده الإنذار وعدمه، وليس المقصود هنا هو الكافر الأصلي، فحيث كان المراد هنا الكلامَ عمن فعل الكفر الشرعي، **وهو رد ما جاء به الشرع**، وبيانَ حدوث هذا الفعل الشنيع منه؛ لاستواء الإنذار وعدمه عنده في عدم التصديق بما جاء به القرآن، وتوكيدَ هذه الحقيقة المستغربة بـ(إنَّ)، ناسب التعبير عن المسند إليه بالاسم الموصول، دون الاسم الظاهر المشتق؛ ليصح دخول حرف التوكيد (إنّ) على الفعل المراد هنا.

وأما استعمال الاسم الموصول الخاص (الذين)، دون المشترك (مَن)؛ فلأن الخاص أعرف وأخص، بمعنى أكثر تحديدًا ووضوحًا لمعناه[2].

وأما التعريف في الموصول، فيجوز أن يكون للعهد، ويجوز أن يكون للجنس؛ كون تعريف (الذي) من بين الموصولات كتعريف ذي

---

(١) الإيضاح، ص٤١-٤٢، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين، ت: ٩١١هـ - ١٥٠٥م، شرح عقود الجمان، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٩م، ص١٦-١٧.

(٢) حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك ج١ص١٨٤، ومعاني النحو ج١ص١٤٩.

اللام، فلو أُريد به العهد، كان المراد منه أناسًا بأعيانهم شافههم بالإنذار في عهده، وهم مصرون على كفرهم، والوجه فيه: أن هؤلاء أعلام الكفر والمشهورون به، فهم لذلك كالحاضرين في الأذهان، فإذا أُطلق اللفظ التفت إليهم، وبالتالي فلا إشكال في الإخبار عنهم بأنهم استوى في حقهم الإنذار وعدمه، وأنهم لا يؤمنون؛ كون الحكم بعدم نفع الإنذار يصدق في حق المصرّين على الكفر، وإن لم يصدق في حق جميع الكفرة؛ لأن بعضهم أسلموا ونفعهم الإنذار.

ولو أُريد به الجنس لعمَّ الكفار، وكان متناولاً لمن صمم على كفره تصميمًا لا يرعوي بعده، وغيرَهم، لكن الملاحظ فيه قيد: أن يُقضى عليهم بالكفر والوفاة عليه؛ بدليل الإخبار عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم، فهو حينئذ عام مخصوص بغير المصرّين[1].

قوله تعالى: ﴿كَفَرُواْ﴾

لعل العلة في استعمال مادة (ك ف ر)، دون غيرها من المواد المناسبة، هي أن مدلول هذه المادة هو المحذور الأطمُّ من محاذير الشرائع، بينما الإيمان هو المطلوب الأعظم لها، فهو قسيم الإيمان ومقابله مقابلة العدم والملكة؛ كونه تكذيبًا واستكبارًا، بينما الإيمان تصديق وانصياع، فلا جرم أن وُضعا معًا.

وأما مجيئه على صيغة الفعل الماضي، فالمقصود منه إدخال كل من سبق كفره[2] نزولَ الآية، في حكمها، فإنه لو قال: ﴿إن الذين يكفرون﴾، لفُهم منه: من سيكفر فيما بعد نزول الآية، وسيكون

---

(١) الكشاف ج١ص٨٧، وحاشيته للجرجاني ج١ص١١٦، وأنوار التنزيل ج١ ص١٣٧، وحاشيته لشيخ زادة ج١ص١٠٧، والبحر المحيط ج١ص٤٦، وروح المعاني ج١ص١٢٦.

(٢) مفاتيح الغيب ج٢ص٣٨.

حكم من سبق كفره نزول الآية مسكوت عنه هنا، وليس المقصود من كفر قبل الرسالة، لما سبق فيه القول مفصلاً.

وأما حذف المكفور به، فلإرادة التعميم، هذا لو أُريد بالفعل التعدي وكانت هناك غاية من ذكر المكفور به، وأما لو أريد بالفعل اللزوم، أي: مطلق الفعل، بمعنى: من حدث منهم الكفر دون النظر إلى المكفور به، فلا يُحتاج حينئذ لبيان علة عدم ذكر المكفور به؛ لأنه الأصل، وما كان على الأصل لا تُطلب له علة.

قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ﴾

فائدة ذكر مادة (س و ي) هنا أن الاستواء تماثل أبعاض الشيء، ويكون في الجهات كلها؛ لأن اشتقاقه من (السِّيّ)، وهو المِثْل، كأن بعضه مثل بعض[1]، فالتعبير هنا بهذه اللفظة فيه تحقير وإهانة للكافرين بأن لم يحصل عندهم تفريق بين النور والظلمة والإنذار وعدمه، وهذا لظلمة طبائعهم وانطفاء بصائرهم واسوداد انطباعاتهم، ولا يمكن أن تحل لفظة مكان هذه اللفظة في الإحاطة بكل هذه المعاني.

وأما كونه جاء باسم المصدر، فلأن المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في بيان محالها، كأنها صارت غير ما قام بها، فمعنى قولهم: زيد عدل، أنه صار عين العدل، كأنه تجسّم منه، فإذا أُوِّل بمعنى اسم الفاعل، كـ(مستو) مثلاً، فات ذلك المقصود[2]، ووجه المبالغة ههنا إفادة أن الإنذار وعدمه مستويان بحيث صارا كأنهما نفس الاستواء[3]، وأما المقصود والحكمة من استعمال هذا النوع من الكلام، فلبيان تساوي عدم المبالاة بالإنذار وعدمه وترك الالتفات

(١) الفروق في اللغة، ص١٤٩.

(٢) حاشية الجرجاني على الكشاف ج١ص١١٦.

(٣) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص١١١.

لهما وأنهما قد هانا وخفّا عليهم، وليس المراد المساواة بين الإنذار وعدمه، وإلا لقيل: «سواء الإنذار وعدمه»[1].

قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ﴾

السبب في اختيار حرف الجر (على)، دون الظرف (عند) رغم تفسير أكثر المفسرين به، هو أن حرف الجر فيه معنى الاستعلاء، ما يدل على أن السواء الذي أضيف إليهم، وباله ونكاله عليهم، مستعل فوقهم، متمكن منهم لا يزول عن نفوسهم، لا مصرف لهم عنه ولا تردد لهم فيه؛ لأنه لو أراد بيان أن ذلك من وصفهم فحسب، لقال: «سواء عندهم»، فلما قال: ﴿عَلَيْهِمْ﴾، نبه على هذا[2].

وأما استعمال ضمير الغائب دون المخاطب، فلأن عدم المبالاة بالإنذار وعدمه من صفات الكفار، لا من صفاته صلى الله عليه وعلى آله وسلم؛ لأنه مفيد في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم، إذ لا مساواة بين الإنذار وعدمه بالنظر إليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم، بخلاف الكفار المتمردين، فإن الإنذار وعدمه متساويان بالنظر إليهم؛ لقساوة قلوبهم[3]، وأما جمع الضمير، فللتناسب.

قوله تعالى: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾

الحكمة من اختيار (ن ذ ر) والاقتصار عليه، دون (ب ش ر) مثلاً، هي أن الإنذار إخبار فيه تخويف[4]، فهو أخصّ من التخويف،

---

(١) بدائع الفوائد ج٣ص٤٧.

(٢) البحر المحيط ج١ص٥٠-٥١، وروح المعاني ج١ص١٢٩، والتحرير والتنوير ج١ ص٢٤٩، وص٢٥١.

(٣) حاشية شيخ زادة على أنوار التنزيل ج١ص١١٧، وروح المعاني ج١ص١٣١.

(٤) المفردات في غريب القرآن، ص٤٨٧.

ويُطلق عند الإعلام بموضع المخافة، وهو إحسان من المنذِر، وكلما كانت المخافة أشدّ كانت النعمة بالإنذار أعظم، ولذا كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أعظم الناس منة بإنذاره الناس عقاب الله تعالى[1]، فهو تخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي.

وأما الاقتصار عليه دون البشارة؛ فلأن تأثيره في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة؛ كونه أوقع في القلب وأشدّ تأثيرًا في النفس من حيث إن اشتغال الإنسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب المنفعة، فحيث لم ينفع الإنذار المؤدي إلى دفع الضرر كانت البشارة أولى بعدم النفع، ثم إن التبشير المطلق منوط بصفة الإيمان، والذين كفروا ليسوا بأهل التبشير، بل هم أهل الإنذار المطلق والتبشير المعلّق بالإيمان، وهذا الموضع موضع مبالغة؛ فكان الاقتصار على الإنذار أولى[2].

والهدف من هذا الأسلوب هو تقدير سؤال، فكأن هذين الأمرين لخفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل مستفهم ربه: «أأنذرتهم أم لا»، فيقال: إن الأمرين سواء في عدم الاكتراث بهما، وعدم تطلّب الجواب على الاستفهام من أحدهما، فالآية مشيرة إلى أن الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل المستفهم: «أأنذرهم النبي أم لم ينذرهم» متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان، فقيل: «إنهم سواء عليهم» عقيبه، جواب تساؤل المستفهم عن أحد الأمرين، وإشارة إلى الاستواء في علم ذلك المستفهم[3].

---

(١) الفروق في اللغة، ص٢٣٧.

(٢) مفاتيح الغيب ج٢ص٤٢، وأنوار التنزيل ج١ص٤١، وحاشيته لزادة ج١ ص١١٣.

(٣) حاشية الجرجاني على الكشاف ج١ص١١٨، والتحرير والتنوير ج١ص٢٥٠.